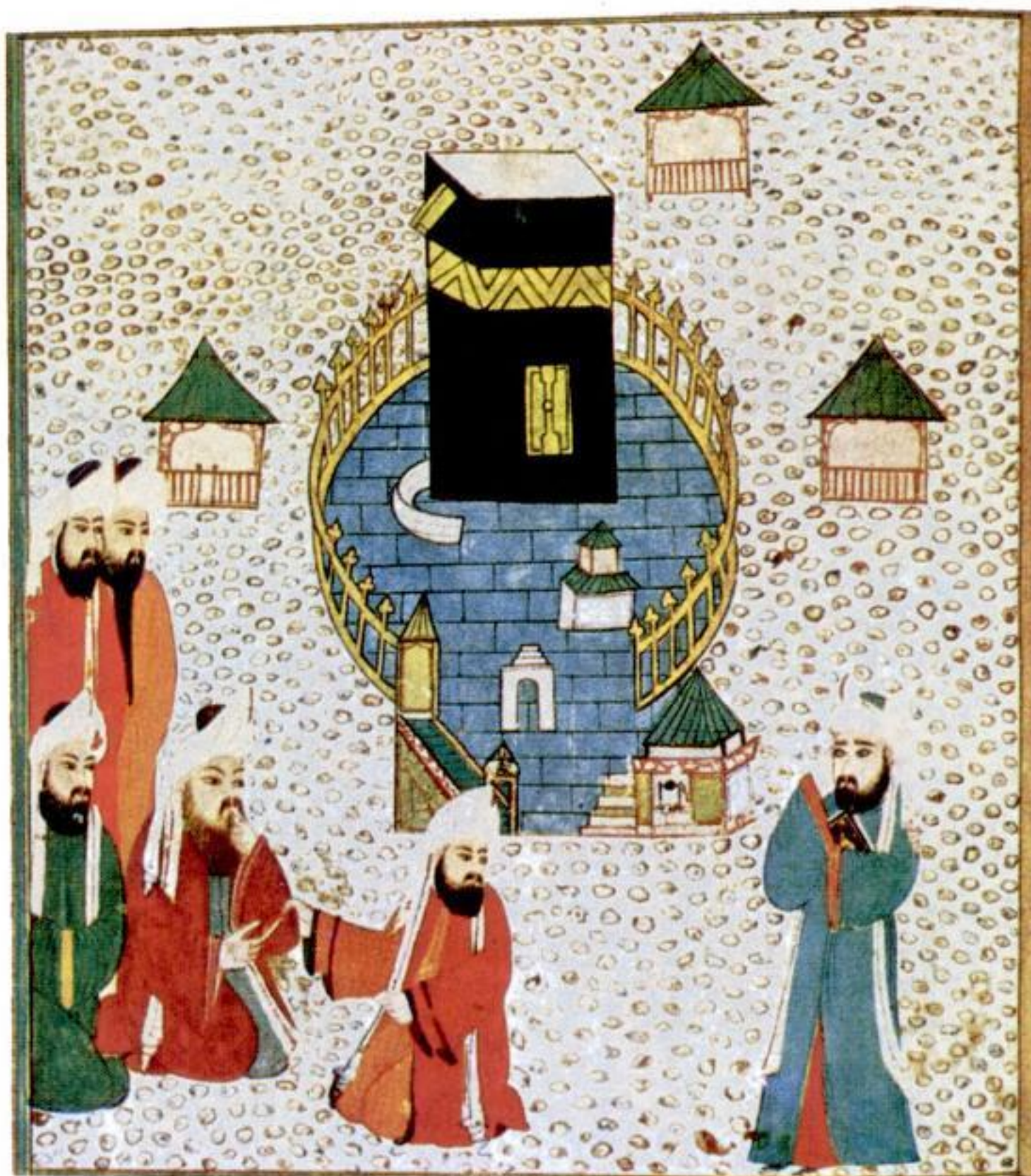
TITUS BURCKHARDT

EDIZIONI MEDITERRANEE

INTRODUZIONE ALLE DOTTRINE ESOTERICHE DELL' ISLAM

Orizzonti dello spirito | 27

Collana fondata da Julius Evola

Dello stesso Autore:

- Land am Rande der Zeit, *Basel 1941.*
- Schweizer Volkskunst - Art populaire suisse, *Bâle 1941.*
- Du Soufisme, *Lyon et Alger 1951.*
- Von Sufitum, *Münche-Planegg 1953.*
- Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, *Lyon et Alger 1955; Paris 1969.*
  Traduzione: – An Introduction to Sufi doctrine, *Lahore 1959; London 1976.*
- Clé spirituelle de l'Astrologie musulmane d'après Mohyddîn Ibn 'Arabî, *Paris 1950; Milan 1974.*
  Traduzione: – Mystical Astrology according to Ibn 'Arabî, *London 1977.*
- Vom Wesen heiliger kunst in den Weltreligionen, *Zürich 1955.*
- Das Volkserbe der Schweiz: Tessin, *Olten & Lausanne 1956.*
- Principes et Méthodes de l'Art Sacré, *Lyon 1958; 1976.*
  Traduzioni: – L'arte sacra in Oriente e in Occidente, *Milano 1976.*
  – Sacred Art in East and West: its Principles and Methods, *London 1967; 1976.*
- Siena, Stadt der Jungfrau, *Olten & Lausanne 1958.*
  Traduzioni: – Siena città della Vergine, *Milano 1978.*
  – Siena, City of the Virgin, *London 1960.*
- Alchemie, Sinn und Weltbild, *Olten 1960.*
  Traduzioni: – Alchimia, *Torino 1961; Lugano 1978.*
  – Alchimie, *Bâle 1974.*
  – Alchemy, Science of the Cosmos, Science of the Soul, *Baltimore 1967.*
  – Alquimia, *Barcelona 1971; 1976.*
- Fes, Stadt des Islam, *Olten, Lausanne & Freiburg i.Br. 1960.*
- Chartres und die Geburt der Kathedrale, *Olten, Lausanne & Freiburg i.Br. 1962.*
- Von wunderbaren Büchern, *Olten, Lausanne & Freiburg i.Br. 1964.*
- Scienza moderna e saggezza tradizionale, *Torino 1967.*
- Die Maurische Kultur in Spanien, *München 1970.*
  Traduzione: – Moorish Culture in Spain, *London 1972.*
- Marokko, Westlicher Orient: ein Reiseführer, *Freiburg i.Br. 1972; 1975.*
- Art of Islam: Language and Meaning, *London-Westerham 1976.*

Traduzioni dall'arabo, con introduzione e commento:

- De l'Homme Universel. ('Abd-al-Karîm al-Jîlî. Extraits du livre *al-Jnsân al-Kâmil*), *Lyon 1953; Paris 1975.*
- La Sagesse des Prophètes. (Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî. ***Fuçûç al-Hikam***), *Paris 1955; 1974.*
  Traduzione: – The wisdom of the Prophets (Fusûs al-Hikam) by Muhyi-d-Dîn Ibn 'Arabî, *London 1975.*
- Lettres d'un maître soufi. Le *sheikh* Al-'Arabî ad-Darqâwî, *Milano 1978.*
  Traduzione: – Letters of a Sufi Master, the Shaikh al-'Arabi ad-Darqâwî, *London 1969; 1973.*

TITUS BURCKHARDT

Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam

Edizione italiana a cura di Giorgio Jannaccone

Traduzione di Barbara Turco

EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

Alla venerata memoria
dello
Sheikh Mohammed al-Tâdilî
e di
Mulay 'Alî ben al-Tayyeb
ad-Darqawî

INDICE

PREFAZIONE

Quest'opera è una introduzione allo studio della dottrina sufica. È importante innanzitutto precisare da quale prospettiva affrontiamo l'argomento: non è la prospettiva dell'erudizione pura e semplice, qualunque possa essere l'interesse scientifico dei compendi dottrinali che compaiono in questo studio; intendiamo soprattutto collaborare agli sforzi di coloro che, nel mondo moderno, cercano di comprendere le verità permanenti e universali di cui ogni dottrina sacra è un modo di espressione.

Diciamo subito che la scienza accademica è solo un aiuto del tutto secondario e molto indiretto per assimilare il contenuto intellettuale delle dottrine orientali, e d'altra parte non è questo lo scopo di un metodo scientifico, che affronta necessariamente le cose dall'esterno, quindi secondo il loro aspetto esclusivamente storico e contingente. Ci sono dottrine che si comprendono soltanto « dall'interno », grazie ad un'opera di assimilazione o di penetrazione le cui modalità, che sono essenzialmente intellettuali (1), oltrepassano proprio per questo il pensiero discorsivo, il quale diventa anzi un ostacolo nella misura in cui è contrassegnato da convenzioni mentali, senza parlare dei pregiudizi agnostici ed evoluzionistici che caratterizzano lo spirito della maggior parte degli Occidentali. Per tale motivo quasi tutti gli eruditi europei

(1) Con « intelletto » non intendiamo la ragione o il pensiero discorsivo, bensí l'organo della conoscenza immediata, della certezza, vale a dire l'intelligenza pura, che oltrepassa la semplice ragione. Questo organo, nella teologia ortodossa, soprattutto in Massimo il Confessore, è chiamato νοῦς.

che hanno studiato il sufismo si ingannano sulla sua vera natura: l'uomo colto moderno, difatti, non è piú assuefatto a pensare per mezzo di simboli. Cosí, le indagini moderne non possono distinguere ciò che, in due espressioni tradizionali analoghe, dipende dalla forma esteriore e ciò che ne costituisce l'elemento essenziale; perciò gli studiosi sono indotti a vedere imprestiti da una forma tradizionale all'altra quando vi è soltanto una coincidenza di concezioni spirituali, e divergenze fondamentali laddove non vi è che una differenza di prospettive e di modalità di espressione (2). Siffatte confusioni devono fatalmente accadere poiché la formazione universitaria ed il sapere libresco autorizzano da noi ad occuparsi di cose che, in Oriente, sono naturalmente riservate a coloro che sono dotati di intuizione spirituale e che si consacrano allo studio di queste cose in virtú di un'affinità reale e sotto la guida degli eredi di una tradizione vivente.

Durante la trattazione ci sforzeremo di mostrare la prospettiva intellettuale del sufismo, di cui adotteremo a tal fine il modo proprio di esprimersi, fornendo per quanto è possibile le precisazioni necessarie al lettore europeo; nel contempo indicheremo le analogie tra certe nozioni sufiche e quelle di altre dottrine tradizionali; cosí facendo non smentiremo assolutamente il punto di vista proprio del sufismo, che ha sempre riconosciuto il principio secondo cui la Rivelazione divina, trasmessa dai grandi mediatori, assume forme diverse corrispondenti alle attitudini delle comunità umane chiamate a riceverla (3). Sappiamo che i confronti tra diversi simbolismi tradizionali possono essere male interpretati; anche i maestri sufici si sono per lo piú limitati ad indicare solo il principio dell'universalità tradizionale, senza mostrarne tutte le conseguenze nei confronti delle religioni diverse dalla loro, rispettando

(2) Cfr. Frithjof Schuon: *De l'Unité transcendante des Religions* (Gallimard, Paris 1948). Il libro, ripubblicato in edizione riveduta (Ed. du Seuil, Paris 1979), è stato tradotto in italiano col titolo « *Dell'Unità trascendente delle Religioni* », Laterza, Bari 1949 (***n.d.t.***).

(3) Questa legge universale della Rivelazione è espressa nel Corano, benché soltanto in modo implicito e nel linguaggio proprio del monoteismo: « Il Profeta crede in ciò che il Signore gli ha inviato. I fedeli credono in Dio, ai Suoi angeli, ai Suoi libri (rivelati) ed ai Suoi messaggeri. Essi dicono: Non facciamo differenze tra i messaggeri di Dio » (II, 284). « Abbiamo stabilito per ogni nazione riti che essa osserva » (XXII, 66).

cosí la fede dei semplici, perché se la fede religiosa è virtualmente una conoscenza – altrimenti non sarebbe che un'opinione – la sua luce è nondimeno tutta avvolta nell'ambito emotivo che si preoccupa di offrire una determinata versione della Verità trascendente e tende perciò a negare tutto ciò che deriva da un altro modo ispirato d'espressione. Tuttavia, la prudenza verso la fede di una comunità è indispensabile soltanto finché la civiltà sacra che protegge questa comunità rappresenta un mondo quasi impermeabile; la situazione può mutare quando avviene un incontro inevitabile tra due diverse civiltà sacre, come per esempio l'incontro dell'Islam con l'Induismo al tempo degli imperatori Moghul; essa muta *a fortiori* quando i contotni delle grandi civiltà tradizionali si sgretolano. Nel caos in cui viviamo, certi paragoni si impongono, almeno alle persone sensibili alle forme spirituali, ed oggi non è piú possibile eludere i problemi che ne derivano passandoli sotto silenzio.

Occorre innanzitutto comprendere che il riconoscimento, da parte degli esoterici, dell'unità essenziale di tutte le forme tradizionali, non li induce né a cancellarne i contorni, né a disconoscere la necessità, nel suo ordine, di questa o quella Legge sacra, al contrario; poiché la diversità delle forme tradizionali non palesa soltanto l'insufficienza di ogni espressione formale di fronte alla Verità totale, ma rivela anche indirettamente l'originalità spirituale di ogni forma, cioè quello che ciascuna di esse comporta di inimitabile, nella qual cosa si manifesta l'unicità del loro principio comune: il mozzo di una ruota che unisce i raggi, è al tempo stesso ciò che ne fissa le direzioni divergenti.

La nostra introduzione allo studio della dottrina sufica sarà molto incompleta; forse avremo in futuro l'occasione di apportarvi alcuni ampliamenti. Parleremo soprattutto della metafisica, che è il fondamento di tutto; si tratterà succintamente del metodo e si farà menzione soltanto di sfuggita della cosmologia.

Per quanto riguarda alcuni aspetti della dottrina che compendieremo, faremo riferimento soprattutto all'opera del « Grandissimo Maestro » Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî (4) la cui funzione nel

(4) Visse tra il 1165 ed il 1240 dell'èra cristiana. La sua opera fondamentale è stata parzialmente tradotta da Titus Burckhardt, col titolo: *La Sagesse des Prophètes*, Paris 1955 e 1974.

sufismo è paragonabile a quella di Shrî Shankarâchârya nel Vedantismo. Rispetto alla prima edizione, pubblicata nel 1953, il testo è stato completato sotto molti aspetti; abbiamo aggiunto, particolarmente, alcune considerazioni sulla realizzazione spirituale.

Giacché il sufismo è una tradizione, cioè la trasmissione di una Saggezza di origine divina, è al tempo stesso perpetuazione nel tempo e rinnovamento continuo grazie al contatto con la sua sorgente atemporale. Ogni dottrina tradizionale è, per definizione, immutabile nell'essenza, ma la sua formulazione può rinnovarsi entro la cornice di un determinato « stile concettuale » – quindi sul fondamento delle costanti della tradizione – in funzione dei diversi modi possibili dell'intuizione e secondo le circostanze umane.

I - LA NATURA DEL SUFISMO

At-Taçawwuf

Il sufismo (*at-taçawwuf*) (1), che è l'aspetto esoterico o « interiore » (*bâtin*) dell'Islam, si distingue dall'Islam exoterico o « esteriore » (*zâhir*) come la contemplazione diretta delle realtà spirituali – o divine – si distingue dall'osservanza delle leggi che le trasmettono nell'ordine individuale in relazione con le condizioni di un determinato ciclo dell'umanità. Mentre la via usuale dei credenti mira ad ottenere uno stato di beatitudine dopo la morte, accessibile in virtú di una partecipazione indiretta e per cosí dire simbolica, per mezzo delle opere prescritte, alle Verità divine, il sufismo ha il proprio fine in sé stesso, poiché offre la possibilità di accedere alla conoscenza immediata dell'eterno; questa conoscenza, essendo tutt'uno con il suo oggetto, libera dalla concatenazione fatale delle esistenze individuali; lo stato spirituale di *baqâ*, cui aspirano i contemplativi sufi e che significa « sussistenza » pura al di fuori

(1) Secondo la spiegazione piú comune, *at-taçawwuf* significherebbe semplicemente « vestirsi di lana » (*çuf*), dato che i primi sufi indossavano solo vesti di pura lana. Può darsi sia questa l'origine occasionale del vocabolo e che tale significato assai esteriore abbia celato un senso piú profondo: in realtà, secondo il suo simbolismo numerale, la parola *at-taçawwuf* equivale a *al-Hikmat al-ilâhiyah*, « La Saggezza Divina ». Cfr. René Guénon, *L'ésotérisme islamique* in *Cahiers du Sud*, 22e année, 1935. Al-Biruni propone che *çûfî* (plur. *çûfiyâ*) derivi dal greco σοφία, Saggezza; ma tale derivazione è etimologicamente insostenibile dato che il σ diventa normalmente *sîn* e non *çâd*; può tuttavia esistere un'assonanza voluta e simbolica.

da ogni forma, è identico allo stato di *moksha*, la « liberazione » di cui parlano le dottrine indú, come l'« estinzione » (*al-fanâ*) dell'individualità, che precede la « sussistenza », è analoga al *nirvâna* in quanto nozione negativa.

Perché il sufismo comporti tale possibilità, deve identificarsi col « nocciolo » (*al-lubb*) della forma tradizionale che lo sostiene. Non può essere aggiunto all'Islam poiché avrebbe un carattere periferico rispetto ai mezzi spirituali di questo; esso è invece piú vicino alla loro fonte sovrumana dell'exoterismo religioso, e partecipa attivamente, benché in modo completamente interiore, alla funzione rivelatrice che manifestò questa forma tradizionale e che continua a mantenerla in vita.

Questa funzione « centrale » del sufismo all'interno del mondo islamico può rimanere nascosta a coloro che guardano dal di fuori, perché l'esoterismo, essendo consapevole del significato delle forme, è al tempo stesso intellettualmente sovrano nei loro confronti, in modo che può far proprî, almeno per quanto riguarda l'esposizione dottrinale, alcune nozioni o simboli provenienti da un'eredità diversa dal suo nucleo tradizionale. Può, in realtà, sembrare strano che il sufismo sia lo « spirito » o il « cuore dell'Islam » (*rûh al-islâm* o *qalb al-islâm*) e che nel contempo rappresenti lo spirito che, nel mondo islamico, è piú libero rispetto ai confini mentali di quest'ultimo. È importante però non confondere questa libertà vera e del tutto interiore con i movimenti ribelli contro la tradizione, i quali non sono intellettualmente liberi nei riguardi delle forme che negano per incomprensione.

La funzione del sufismo nel mondo dell'Islam (2) è proprio quella del cuore nell'uomo, nel senso che il cuore è il centro vitale dell'organismo ed anche, nella sua realtà « sottile », la « sede » di un'essenza che va al di là di ogni forma individuale.

Gli orientalisti, preoccupati di ridurre tutto al solo piano storico, potevano spiegarsi questo duplice aspetto del sufismo solo mediante influssi estranei all'Islam; cosí hanno attribuito l'origine

(2) Non parliamo delle organizzazioni iniziatiche del sufismo, bensí del sufismo in sé stesso; alcuni gruppi umani possono assumere funzioni piú o meno contingenti malgrado il loro collegamento col sufismo; l'*élite* spirituale è difficilmente comprensibile dall'esterno. D'altra parte, è risaputo che molti dei piú eminenti difensori dell'ortodossia islamica, come 'Abd al-Qâder Jîlanî, al-Ghazzâlî, il sultano Çalâh ad-dîn (Saladino) e altri, erano collegati al sufismo.

del sufismo, secondo le loro differenti preoccupazioni, a fonti iraniche, indú, neoplatoniche o cristiane. Tali differenti derivazioni alla fine si sono però annullate vicendevolmente, tanto piú che non c'è motivo sufficiente per dubitare dell'autenticità storica della filiazione spirituale dei maestri sufi, filiazione che, in una « catena » (*silsilah*) ininterrotta, risale fino al Profeta. Tuttavia, l'argomento decisivo in favore dell'origine mohammediana del sufismo risiede nel sufismo stesso; poiché se la saggezza sufica provenisse da una fonte posta fuori dell'Islam, coloro i quali aspirano a questa saggezza – che certo non è di natura libresca o semplicemente mentale – non potrebbero appoggiarsi, per attuarla sempre di nuovo, sul simbolismo coranico; tutto ciò che è parte integrante del metodo spirituale del sufismo, e questo in modo costante e necessario, è attinto dal Corano e dall'insegnamento del Profeta.

Gli orientalisti che sostengono l'ipotesi d'una origine non-musulmana del sufismo sottolineano generalmente il fatto che la dottrina sufica non appare, nei primi secoli dell'Islam, con tutti gli sviluppi metafisici che comporterà in seguito. Ma questa osservazione, per quanto valida nei riguardi di una tradizione esoterica – che si tramanda quindi soprattutto con un insegnamento orale – dimostra il contrario di quanto da loro sostenuto, poiché i primi sufi si esprimono con un linguaggio molto vicino al Corano, e le loro espressioni concise e sintetiche implicano già tutto l'essenziale della dottrina. Se questa diventa successivamente piú esplicita e piú elaborata, si tratta di un fatto normale e proprio di ogni tradizione spirituale: la letteratura dottrinale aumenta non tanto per il contributo di nuove conoscenze, ma per la necessità di arginare gli errori e di rianimare un'intuizione che si affievolisce.

Del resto, dato che le verità dottrinali sono suscettibili di uno sviluppo indefinito e che la civiltà musulmana aveva assorbito alcune eredità preislamiche, i maestri potevano sempre, nel loro insegnamento orale o scritto, usare nozioni tratte da queste eredità, purché fossero adeguate alle verità che occorreva rendere accessibili ai migliori spiriti contemporanei, verità che il simbolismo propriamente sufico conteneva d'altronde in modo conciso. Cosí, specie la cosmologia, scienza derivata dalla metafisica pura, che costituisce unicamente il fondamento dottrinale indispensabile del sufismo, si espresse soprattutto per mezzo di nozioni già definite dai maestri antichi come Empedocle e Plotino. Del resto, quei maestri sufi,

che possedevano una cultura filosofica, non potevano ignorare la validità degli insegnamenti di Platone; e il platonismo che vien loro attribuito ha il medesimo carattere di quello dei Padri greci, la cui dottrina rimane tuttavia essenzialmente apostolica.

L'ortodossia del sufismo non si manifesta solo nel mantenere le forme islamiche; si esprime pure con il suo sviluppo organico che comincia dall'insegnamento del Profeta, particolarmente con la capacità di assimilare ogni forma di espressione spirituale che non sia essenzialmente estranea all'Islam; e questo non si confà soltanto alle forme dottrinali, ma anche agli ausilî provenienti da un'arte (3).

Benché ci siano stati certamente contatti tra i primi sufi ed alcuni contemplativi cristiani – la storia del sufi Ibrâhîm ibn Adham sta a dimostrarlo – una certa affinità tra il sufismo e il monachesimo cristiano d'Oriente non si spiega *a priori* con delle interferenze storiche. Come spiega 'Abd al-Karîm al-Jîlî nel suo libro *al-Insân al-Kâmil* (« L'uomo universale »), il messaggio del Cristo « svela » alcuni aspetti interiori – e perciò esoterici – del monoteismo di Abramo: i dogmi cristiani, che possono essere tutti riducibili al dogma delle due nature, divina e umana, del Cristo, riassumono in un certo senso, in forma « storica », tutto ciò che il sufismo insegnerà sull'unione con Dio. Cosí i sufi pensano che il signore Gesú (*seyidnâ Aïssa*) rappresenti, tra gli inviati divini (*rusul*), il modello piú perfetto di santo contemplativo: porgere la guancia sinistra a chi ci ha colpito la destra è il distacco spirituale per eccellenza, l'uscita volontaria dal gioco delle azioni e reazioni cosmiche.

Non è peraltro men vero che la persona del Cristo non si pone per i sufi nella stessa prospettiva di quella cristiana. Malgrado tutte le somiglianze, la via dei sufi è molto diversa da quella dei contemplativi cristiani; si può qui far riferimento all'immagine secondo la quale le differenti vie tradizionali sono come i raggi di un cerchio che si congiungono in un solo punto: nella misura in cui i raggi si avvicinano al centro, si avvicinano pure tra di loro; tuttavia,

(3) Taluni sufi hanno volontariamente manifestato alcune forme che, pur non essendo contrarie allo spirito della Tradizione, scandalizzavano la maggior parte degli exoterici; è questo un modo per liberarsi dallo psichismo collettivo e dalle abitudini mentali.

non coincidono mai se non nel centro, dove cessano d'essere raggi. Questa diversità delle vie non impedisce certo all'intelletto di porsi, per anticipazione intuitiva, al centro, dove tutte le vie convergono.

Per precisare meglio la costituzione interna del sufismo, aggiungiamo che esso comporta sempre, quali elementi indispensabili, una dottrina, una iniziazione e un metodo spirituale. La dottrina è come una prefigurazione simbolica della conoscenza cui bisogna pervenire, ed è anche, nella sua manifestazione, un effetto di tale conoscenza. La quintessenza della dottrina sufica proviene dal Profeta; ma, giacché non c'è esoterismo senza una determinata ispirazione, la dottrina si manifesta sempre di bel nuovo per bocca dei maestri. Perciò l'insegnamento orale è superiore, per il suo carattere immediato e « personale », all'insegnamento che può trarsi dagli scritti; infatti, quest'ultimo avrà una funzione secondaria, cioè di preparazione, di complemento o di compendio, e per questa ragione la continuità storica dell'insegnamento sufico sfugge talvolta alle ricerche degli studiosi.

Per quanto riguarda l'iniziazione sufica, essa consiste nel trasmettere un influsso spirituale (*barakah*), che deve essere conferito da un rappresentante della « catena » che si riallaccia al Profeta. Generalmente, viene trasmessa dal maestro che comunica anche il metodo e che fornisce i mezzi di concentrazione spirituale conformi alle attitudini del discepolo. La cornice generale del metodo è la Legge islamica, sebbene ci siano sempre stati dei sufi isolati i quali, a motivo del carattere eccezionale dei loro stati contemplativi, non partecipavano piú al rituale comune dell'Islam. Per prevenire ogni obiezione che si potrebbe muovere a proposito dell'origine mohammediana del sufismo, precisiamo che i sostegni spirituali che ne costituiscono i mezzi principali – e che possono, in determinate circostanze, sostituire il rituale comune dell'Islam – appaiono come « chiavi di volta » di tutto il simbolismo islamico; ed è in questo senso che sono stati donati dal Profeta stesso.

L'iniziazione ha, in genere, la forma di un patto (*bay'ah*) tra l'aspirante e il maestro spirituale (*al-murshid*), che rappresenta il Profeta; tale patto implica la perfetta sottomissione del discepolo al maestro per tutto quanto riguarda la vita spirituale, e non potrà mai venire sciolto per volontà unilaterale del discepolo.

I diversi « rami » della filiazione spirituale del sufismo corrispondono ovviamente a diverse « vie » (*turuq*), poiché ogni grande

maestro, cominciando dal quale è distinguibile una catena particolare, possiede l'autorità per conformare il metodo alle attitudini di una certa categoria di persone idonee alla vita spirituale. Le diverse « vie » corrispondono quindi alle diverse « vocazioni » e sono tutte rivolte verso il medesimo scopo; esse non rappresentano affatto scissioni o « sètte » all'interno del sufismo, benché alcune deviazioni parziali abbiano potuto accadere incidentalmente, dando origine a vere e proprie sètte. L'indizio esteriore di una tendenza settaria sarà sempre il carattere quantitativo e « dinamico » della diffusione; il sufismo autentico non può mai diventare « un movimento » (4), per il fatto che si rivolge a quanto vi è di piú « statico » nell'uomo, cioè l'intelletto contemplativo (5).

In tale contesto osserveremo che se l'Islam ha potuto conservarsi intatto attraverso i secoli malgrado la natura cosí mutevole della psiche umana e le divergenze etniche dei popoli che comprende, non è certo a causa del suo carattere relativamente dinamico, che gli è proprio in quanto forma collettiva, ma perché, fin dall'origine e per vocazione, esso comporta la possibilità di una contemplazione intellettuale che trascende il moto delle affettività umane.

Sufismo e Misticismo

I manuali scientifici definiscono solitamente il sufismo come « misticismo musulmano ». Adotteremmo volentieri l'epiteto « mistico » per indicare ciò che distingue il sufismo dalla religione islamica in quanto tale, se esso fosse ancora inteso nel senso usato

(4) Il caso di alcune *turuq*, come la *Qâdiriyah*, la *Derqawiyah*, la *Naqshabendiyah*, ecc., che hanno delle ramificazioni esteriori e quindi una espansione popolare, non può essere paragonabile ai movimenti settari, poiché queste propaggini non si oppongono all'exoterismo, di cui appaiono a volte come aspetti piú efficaci. L'espansione popolare delle *turuq* d'essenza intellettuale si spiega d'altronde con il fatto che il simbolismo esoterico è in un certo modo accessibile al popolo, mentre non lo è sempre ai dottori della Legge.

(5) Quello che oggi si chiama comunemente « intelletto » è in realtà soltanto la facoltà discorsiva, che si differenzia proprio per il suo dinamismo e la sua agitazione dall'intelletto vero e proprio, immutabile in sé stesso e sempre immediato e sereno nelle sue operazioni.

dai Padri greci e dalla loro discendenza spirituale, cioè come designante ciò che ha attinenza con la conoscenza dei « misteri ». Ma l'espressione « misticismo » – e di conseguenza anche l'aggettivo « mistico » – è stata abusivamente estesa a manifestazioni religiose fortemente impregnate di soggettività individuale e determinate da una mentalità che non oltrepassa assolutamente l'orizzonte dell'exoterismo. È vero che esistono, in Oriente e in Occidente, dei casi limite, come quello del *majdhûb* per esempio, nel quale l'attrazione divina (*al-jadhb*) domina al punto da annullare le sue facoltà mentali; un *majdhûb* non sarà capace di formulare in modo dottrinale il suo stato contemplativo; succede anche, eccezionalmente, che una realizzazione spirituale avvenga quasi senza l'aiuto di un metodo regolare, poiché « lo Spirito soffia dove vuole »; tuttavia, nel mondo islamico, il nome *taçawwuf* è attribuito soltanto a quelle vie contemplative regolari che comportano una dottrina esoterica e una trasmissione da maestro a maestro; si può perciò tradurre *taçawwuf* con « misticismo » solo a patto che si dia esplicitamente a questo termine lo stesso significato rigoroso, che è peraltro quello originario. Se si comprende ciò, diviene evidentemente lecito paragonare i sufi ai veri mistici cristiani. Vi è tuttavia una sfumatura che non toglie nulla al valore del termine « mistico » assunto per sé stesso, ma che spiega perché la sua trasposizione nel sufismo non appaia soddisfacente sotto tutti gli aspetti: i contemplativi cristiani, e soprattutto quelli postmedievali, somigliano notevolmente ai contemplativi musulmani che seguono la via dell'amore spirituale (*al-mahabbah*) – il *bhakti-mârga* degli Indú – ma assai raramente ai contemplativi orientali di natura puramente intellettuale, come Ibn 'Arabî per esempio, oppure, nel mondo indú, Shrî Shankarâchârya (6). L'amore spirituale è, in un certo senso, un tramite tra lo slancio devozionale e la conoscenza; cosí il linguaggio bhaktico proietta la polarità, da cui scaturisce l'amore, fin nell'ambito dell'unione finale; è questo senza dubbio uno dei motivi per cui, nel mondo cristiano, la distinzione tra la

(6) Non vi è in ciò nulla che indichi la superiorità di una tradizione rispetto a un'altra, ma delle tendenze condizionate dal genio e dal temperamento dei popoli. A causa di questo carattere bhaktico della mistica cristiana, alcuni orientalisti hanno potuto affermare che Ibn 'Arabî non era un « vero mistico ».

mistica vera e il « misticismo » puramente religioso non è sempre molto evidente, mentre nel mondo islamico l'esoterismo, che è prima di tutto una disposizione intellettuale, anche nelle sue varianti bhaktiche, si stacca nettamente dall'exoterismo che invece si configura molto piú come « Legge » comune (7).

In conclusione, ogni via contemplativa integrale – come la via sufica o la mistica cristiana, nel senso originario della parola – si distingue da una via devozionale, chiamata impropriamente « mistica », in quanto implica un atteggiamento intellettuale attivo, e con questo non intendiamo affatto una sorta di individualismo di forma « intellettualistica », ma proprio al contrario una disposizione ad aprirsi alla Realtà essenziale (*al-haqîqah*), che trascende il pensiero discorsivo, donde la possibilità di porsi intellettualmente al di fuori di ogni soggettività individuale.

Precisiamo, perché non ci siano malintesi su quanto abbiamo detto, che anche il sufi attua un atteggiamento di adorazione perpetua, modellata dalla forma religiosa; egli deve pregare come ogni credente e conformarsi alla Legge rivelata, poiché la sua natura individuale e umana resterà sempre passiva nei confronti della Realtà o Verità divina, qualunque sia il grado della sua identificazione spirituale con Essa; « il servo (l'individuo) resta sempre il servo » (*al-'abd yabqâ-l-abd*) ci ha detto un maestro spirituale marocchino. A questo riguardo la Presenza divina si manifesterà quindi come Grazia; ma l'intelligenza del sufi, in quanto si identifica direttamente con il « Raggio divino », si sottrae, in un certo modo, nella sua attualità spirituale e nei propri modi di espressione, ai vincoli che la religione e la ragione impongono all'individuo, e in tal senso la natura intima del sufi non è ricettività ma atto puro.

È inutile dire che ogni contemplativo che segue la via sufica non giunge ad attuare uno stato di conoscenza sovraformale, poiché ciò non dipende evidentemente solo dalla sua volontà; tuttavia, lo scopo ricercato non determina soltanto l'orizzonte intellettuale, ma esige anche mezzi spirituali che, essendone come la prefigurazione, permettono al contemplativo di assumere una posizione attiva nei

(7) L'Islam non implica, nella sua stessa struttura, gradi in un certo senso intermedi tra l'exoterismo e l'esoterismo, come lo stato monastico, la cui funzione originaria è quella di costituire un inquadramento immediato della vita contemplativa cristiana.

confronti della sua propria forma psichica: invece di identificarsi con il suo « io » empirico, egli lo plasma in virtú di una disposizione simbolicamente e implicitamente non-individuale. Il Corano dice: « Colpiremo la vanità per mezzo della verità, e questa l'annienterà » (XXI, 18), il sufi 'Abd-as-Salâm ibn Mashîsh prega: « Colpisci per mezzo mio la vanità, affinché io l'annienti ». In proporzione alla sua emancipazione effettiva, il contemplativo cesserà di essere « un individuo » per « divenire » la verità che egli medita e il nome divino che egli invoca.

L'essenza intellettuale del sufismo conferisce la sua impronta anche alle espressioni semplicemente umane della via, che possono all'atto pratico coincidere con le virtú religiose: come per gli esicasti (8), le virtú non sono altro, nella prospettiva sufica, che « orientamenti » umani che si aprono su Verità universali od anche le vestigia « soggettive » di queste; donde l'incompatibilità tra lo spirito del sufismo e la concezione « moralistica », cioè aprioristica, quantitativa e individualista della virtú (9).

Dato che la dottrina è, contemporaneamente, il fondamento della via e l'effetto della contemplazione che ne è lo scopo (10), la differenza tra il sufismo e il misticismo religioso può ridursi a una

(8) In scrittori spirituali, come san Gregorio Sinaita o san Simeone il Nuovo Teologo, le virtú sono descritte come sintesi concise e trasparenti dell'anima in vista di una verità divina, dato che il contenuto puramente psicologico della virtú ha un valore soltanto provvisorio, il che differisce in modo singolare dalle analisi dell'anima della maggior parte dei mistici latini postmedievali. Si ricorderà che per Plotino la virtú è un tramite tra l'anima e l'intelligenza.

(9) La concezione quantitativa della virtú deriva dalla considerazione religiosa del merito o anche da una semplice prospettiva sociale; al contrario, la sua concezione qualitativa considera il rapporto di analogia tra una qualità cosmica o divina e una virtú umana. La concezione religiosa della virtú rimane necessariamente individualistica, poiché l'apprezza soltanto in vista della salvezza individuale. Vladimir Lossky (*Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 194). (Tr. it. *Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, p. 190, *Il Mulino*, Bologna 1967 - *n.d.t.*), nota che « la nozione di merito è estranea alla tradizione orientale », il cui carattere è anzitutto contemplativo.

(10) Alcuni orientalisti vogliono separare artificialmente la dottrina dall'« esperienza » spirituale: vedono nella dottrina una « concettualizzazione » che usurperebbe una « esperienza » puramente soggettiva; ma dimenticano due cose, primo che la dottrina proviene dallo stato di conoscenza che è lo scopo della via, e secondo che Dio non mente.

questione di dottrina; preciseremo dicendo che il credente la cui prospettiva dottrinale non oltrepassa l'exoterismo, mantiene sempre una separazione profonda e irriducibile tra la Divinità e sé stesso, mentre il sufi riconosce, almeno in teoria, l'Unità essenziale di tutti gli esseri, oppure – per esprimere la stessa cosa in modo apofatico – l'irrealtà di tutto ciò che appare come distinto da Dio. Bisogna considerare questo duplice aspetto dell'orientamento esoterico, poiché avviene che l'exoterico – e particolarmente il mistico religioso – afferma, pure lui, di essere « nulla » di fronte a Dio; tuttavia, se tale affermazione avesse per lui tutto il suo rilievo metafisico, sarebbe costretto logicamente ad ammettere, nello stesso tempo, l'aspetto positivo della medesima verità, cioè che l'essenza della realtà che gli è propria, ciò per cui non è « nulla », si identifica misteriosamente con Dio. Mastro Eckhart scrive: « Vi è nell'anima qualcosa di increato e di increabile; se tutta l'anima fosse cosí, essa sarebbe increata e increabile; e ciò è l'Intelletto »; questa è una verità riconosciuta *a priori* da ogni esoterismo, qualunque sia il modo con cui viene espressa; al contrario, la mentalità religiosa la ignora o la nega anche esplicitamente, poiché la maggior parte dei credenti confonderebbe l'Intelletto divino con il suo riflesso umano o « creato », e non ne potrebbe concepire l'unità trascendente se non in guisa di una sostanza la cui coerenza quasi « materiale » sarebbe contraria all'unicità essenziale di ogni essere. È pur vero che l'Intelletto comporta un aspetto « creato », non soltanto nell'ordine umano, ma anche nell'ordine cosmico, in quanto lo si considera non come l'essenza ma come l'« agente » di ogni intellezione; quello che qui ci interessa non è il valore che si può attribuire alla parola Intelletto (11);

(11) L'esicasmo, pur decisamente esoterico, mantiene una distinzione apparentemente irriducibile tra la « Luce increata » e l'intelletto (νοῦς), facoltà umana, quindi creata, ma creata per conoscere quella Luce. L'« identità essenziale » è espressa in tal caso dall'immanenza della « Luce increata », dalla sua presenza nel cuore. La distinzione tra l'intelletto e questa Luce impedisce, dal punto di vista del metodo, la confusione « luciferina » dell'organo intellettuale con l'Intelletto divino.

L'intelletto divino immanente al mondo può anche essere concepito come il « vuoto », poiché l'Intelletto che « coglie » tutto non può essere a sua volta « colto ». L'ortodossia intrinseca di questa prospettiva, che è quella del Buddhismo, si affermerà perché la realtà essenziale di ogni cosa sarà identificata con questo vuoto (*shûnya*).

l'esoterismo è definito, indipendentemente da questa questione, dal-l'affermazione della natura essenzialmente divina della conoscenza. L'exoterismo si pone sul piano dell'intelligenza formale, condizionata dai suoi propri oggetti, verità parziali che si escludono a vicenda; l'esoterismo, invece, attua l'intelligenza non-formale: si muove liberamente nel suo spazio illimitato e vede come le verità relative si delimitino (12).

Questo ci induce a fare un'altra precisazione, che si riferisce d'altronde indirettamente alla distinzione tra la « mistica » autentica e il « misticismo » religioso: gli uomini « esteriori » accusano spesso i sufi di pretendere di poter giungere a Dio soltanto mediante la loro volontà; in verità, è proprio l'uomo orientato verso l'azione e il merito, quindi l'exoterico che ha piú spesso la tendenza di considerare tutto secondo la dimensione dello sforzo volontario, di qui la sua incomprensione della prospettiva puramente contemplativa che considera la via innanzitutto in relazione alla conoscenza. In realtà, nell'ordine principiale la volontà dipende dalla conoscenza e non viceversa, giacché questa è, per sua natura, « impersonale »; sebbene il suo sviluppo, principiando dal simbolismo trasmesso attraverso l'insegnamento tradizionale, comporti un ordine logico, essa è nondimeno un dono divino che l'uomo non può arrogarsi di propria iniziativa. Se si tien conto di ciò, si comprenderà ancora meglio quanto abbiamo detto prima sulla natura dei mezzi spirituali propriamente « iniziatici », mezzi che sono come la prefigurazione del fine umano della via: mentre ogni sforzo umano e volontaristico per superare i limiti dell'individualità deve ricadere fatalmente su sé stesso, solo i mezzi che sono per cosí dire della stessa natura della Verità sovraindividuale (*al-Haqîqah*) che essi evocano e prefigurano, possono dissolvere il nodo dell'individuazione microcosmica – o dell'illusione egocentrica, secondo la prospettiva vedantica – poiché solo la Verità, nella sua realtà universale e sovramentale, consuma il suo opposto senza lasciarne alcun residuo. Paragonato con questa negazione radicale dell'« io » (*nafs*), ogni mezzo puramente volitivo, come per esempio l'ascesi (*az-zuhd*), avrà soltanto una funzione preparatoria e d'ausi-

(12) Il Corano dice: « (Dio) ha creato i Cieli e la terra per mezzo della Verità (*al-Haqq*) » (LXIV, 3).

lio (13); e per questo motivo, aggiungeremo, tali mezzi non acquisiscono mai nel sufismo l'importanza quasi assoluta che hanno avuto per alcuni religiosi, qualunque sia in realtà il loro rigore in questa o quella *tarîqah*.

Ricapitoleremo quanto abbiamo detto avvalendoci di un simbolismo sufico che ha il vantaggio di porsi al di fuori da ogni analisi psicologica (14): secondo questa immagine, lo Spirito (*ar-Rûh*) e l'anima (*an-nafs*) combattono per il possesso del figlio comune, il cuore (*al-qalb*); si intende qui con *ar-Rûh* il principio intellettuale che trascende la natura individuale (15), e con *an-nafs* la psiche, le cui tendenze centrifughe determinano la sfera prolissa e inconsistente dell'« io »; quanto a *al-qalb*, il cuore, esso rappresenta l'organo centrale dell'anima, che corrisponde al centro vitale dell'organismo fisico; è, in un certo senso, il punto di intersezione del raggio « verticale » *ar-Rûh* con il piano « orizzontale » *an-nafs*. Ora, si dice che il cuore assuma la natura dell'elemento generatore che vince il combattimento; fin tanto che la *nafs* predomina, il cuore è « velato » da essa, poiché l'anima, che si ritiene un tutto autonomo, lo avvolge in un certo senso nel suo « velo » (*hijâb*); nel contempo la *nafs* è complice del « mondo » in quello che ha di molteplice e di mutevole, perché essa aderisce passivamente alla condizione cosmica della forma; questa divide e lega, mentre lo Spirito sovraformale unisce, pur affermando l'unicità qualitativa di ogni cosa. Se, al contrario, è lo Spirito a vincere sull'anima, il cuore si trasformerà in esso e tramuterà al tempo stesso l'anima grazie alla luce spirituale che si diffonderà in essa. Il cuore si rivela

(13) I sufi vedono nel corpo non soltanto il terreno nutritivo delle passioni, ma anche il suo aspetto spiritualmente positivo, cioè una immagine o un compendio del cosmo. Negli scritti sufici viene usata l'espressione « tempio » (*haykal*) per indicare il corpo; e Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî lo paragona, nel capitolo su Mosè dei *Fuçûç al-Hikam*, all'« arca ove risiede la Pace (*Sakînah*) del Signore ».

(14) Alcuni credono di poter avvicinarsi all'essenza del sufismo facendo l'analisi psicologica dei termini sufici che si riferiscono alle tappe e ai gradi della realizzazione spirituale; in realtà la psicologia spirituale si può capire solo grazie ad un elemento sovraindividuale, necessariamente misterioso, e inconcepibile nell'ambito della psicologia normale.

(15) Il termine *rûh* può anche avere il significato piú particolare di « spirito vitale »; in questo senso è piú spesso usato in cosmologia.

allora qual è in realtà, cioè come il tabernacolo (*mishkât*) del Mistero (*sirr*) divino nell'uomo.

Nell'immagine commentata, lo Spirito appare in funzione maschile in confronto all'anima che è femminile, mentre la parola araba « Spirito », *ar-Rûh*, è femminile: lo Spirito è, in realtà, ricettivo e quindi a sua volta femminile, e ciò rispetto all'Essere supremo, da cui si distingue tuttavia soltanto per il suo carattere cosmico, in quanto si polarizza nei confronti degli esseri creati; nella sua essenza, *ar-Rûh* si identifica con l'Atto o con l'Ordine divino (*al-Amr*) simboleggiato nel Corano dalla Parola creatrice « sii » (*kun*), che è l'« enunciazione » immediata ed eterna dell'Essere supremo: « ... t'interrogheranno intorno allo Spirito; di': lo Spirito viene dal comando del mio Signore, ma voi non avete ricevuto che poca conoscenza... » (Corano, XVII, 84). Nel corso della sua liberazione spirituale, il contemplativo si reintegra nello Spirito e, attraverso di lui, nel verbo primordiale di Dio, mediante il quale « tutto si fece, e senz'esso nulla è stato di quanto si fece » (Giovanni, 1, 2-3) (16). Del resto, per parlar con precisione, la parola sufi indica colui che è essenzialmente identificato con l'Atto divino, da cui l'adagio « il sufi non è stato creato » (*aç-çûfî lam yukhlaq*), il quale può intendersi anche nel senso che l'essere cosí reintegrato nella Realtà divina vi si riconosce « cosí com'era » dall'eternità, secondo « la sua possibilità principiale, immutabile nel suo stato di non-manifestazione » – dice Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî – dato che tutte le sue modalità create, temporali o atemporali, si rivelano allora come semplici riflessi inconsistenti di quella possibilità principiale (17).

Sufismo e Panteismo

Il panteismo, che si suole imputare a tutte le dottrine metafisiche orientali e ad alcune occidentali, esiste in realtà soltanto in taluni filosofi europei e in certi orientali suggestionati dal pen-

(16) Anche per gli Alessandrini la liberazione si compie in tre fasi corrispondenti rispettivamente allo Spirito Santo, al Verbo e a Dio Padre.

(17) Se si può legittimamente parlare della possibilità principiale – o divina – di ogni essere, essendo questa possibilità la ragione stessa della sua

siero occidentale del XIX secolo; il quale pensiero è originato dalla stessa tendenza mentale che sfocia anche nel naturalismo e poi nel materialismo; difatti il panteismo concepisce il rapporto tra il Principio divino e le cose soltanto sotto l'aspetto di una continuità esistenziale, errore esplicitamente rifiutato da ogni dottrina tradizionale (18): se ci fosse una tale continuità per la quale Dio e l'Universo manifestato potessero paragonarsi come un ramo si paragona al tronco da cui nasce, questa continuità – o questa

« unicità personale », non ne consegue tuttavia che ci sia, nell'ordine divino, una qualunque molteplicità, dato che non ci può essere unicità *al di fuori* dell'Unicità divina. Questa verità è un paradosso solo sul piano della ragione discorsiva; è difficile da comprendere solo perché ci si forma quasi inevitabilmente una immagine « sostanziale » dell'Unità divina.

(18) « ... in realtà, il panteismo consiste nell'ammettere una continuità tra l'Infinito e il finito, continuità che non può concepirsi se non ammettendo innanzitutto un'identità sostanziale tra il Principio ontologico – che è l'argomento d'ogni Teismo – e l'ordine manifestato, concezione che presuppone un'idea sostanziale, quindi erronea, dell'Essere, o che si confonda l'identità essenziale della manifestazione e dell'Essere con un'identità sostanziale. Il panteismo è questo, e null'altro; ma pare che alcune intelligenze siano irrimediabilmente refrattarie ad una verità tanto semplice, a meno che qualche passione o qualche interesse le spinga a non rinunciare ad uno strumento tanto comodo di polemica come il termine « panteismo », che permette di diffondere un dubbio generico su talune dottrine giudicate imbarazzanti, senza compier lo sforzo di esaminarle in sé stesse. Pur affermando continuamente l'esistenza di Dio, coloro i quali credono di doverla proteggere da un panteismo inesistente dimostrano che neppure la loro concezione è propriamente teista, poiché non raggiunge l'Essere, ma si ferma all'Esistenza, e piú particolarmente al suo aspetto sostanziale; infatti il suo aspetto puramente essenziale la ridurrebbe di nuovo all'Essere. Tuttavia, quand'anche l'idea di Dio fosse solo una concezione della sostanza universale (*materia prima*) e il Principio ontologico fosse in tal modo fuori discussione, il rimprovero di panteismo sarebbe ancora ingiustificato, dato che la *materia prima* resta sempre trascendente e vergine rispetto a ciò che produce. Se Dio è concepito come l'Unità primordiale, cioè come l'Essenza pura, nulla può esserGli sostanzialmente identico; ma col definire panteismo la concezione dell'identità essenziale, si nega nello stesso tempo la relatività delle cose e si attribuisce loro una realtà autonoma rispetto all'Essere o all'Esistenza, come se potessero esserci due realtà distinte per essenza, o due Unità o due Unicità... ». Frithjof Schuon in: *De l'Unité transcendante des Religions*, cap. *Transcendance et universalité de l'ésotérisme.*

Precisiamo che il termine « sostanziale » non è qui usato nell'accezione della filosofia scolastica, dove corrisponde talvolta all'essenza, ma per indicare il « polo passivo » in antitesi al « polo attivo » dell'Esistenza universale.

sostanza comune ai due termini, il che è lo stesso – sarebbe o determinata da un principio superiore che la differenzia, oppure sarebbe essa stessa superiore ai due termini che unisce e che in un certo senso include; Dio non sarebbe quindi Dio. Si può dire che Dio è Lui stesso questa continuità – o questa Unità – ma allora non si può concepirla al di fuori di Lui, cosí che Egli è veramente incomparabile, dunque distinto da ogni cosa manifestata, senza tuttavia che alcuna cosa possa porsi « al di fuori », o « presso » di Lui. « ... Nessuno Lo percepisce, tranne Lui stesso. Nessuno Lo conosce tranne Lui stesso... Egli si conosce da Sé stesso... Nessuno al di fuori di Lui può percepirLo. Il Suo impenetrabile velo è la Sua propria Unicità. Nessun altro che Lui Lo nasconde. Il Suo velo è la Sua esistenza stessa. È velato dalla Sua Unicità in modo inspiegabile. Nessuno al di fuori di Lui Lo vede: nessun profeta inviato, nessun santo perfetto, nessun angelo presso Dio. Il Suo profeta è Lui stesso. Il Suo messaggero è Lui. La Sua missiva è Lui. La Sua parola è Lui. Ha inviato la Sua ipseità per mezzo Suo da Sé stesso verso Sé stesso, senza intermediario alcuno o causalità diversa da Lui... Nessun altro al di fuori di Lui ha esistenza, e non può dunque annullarsi... » (Muhyid-dîn ibn 'Arabî, « L'Épître de l'Unité », *Risâlat al-Ahadiyah*) (19).

Ora, se avviene che i maestri dell'esoterismo usano l'immagine di una continuità materiale per esprimere l'Unità essenziale delle cose – come quando gli Indú seguaci dell'advaïta paragonano le cose a vasi di forme diverse ma tutti d'argilla – essi si rendono perfettamente conto dell'insufficienza di tale immagine; questa insufficienza fin troppo evidente esclude peraltro il pericolo di vedervi qualcosa di diverso da un'allusione simbolica; quanto a questa, aggiungeremo che essa trae la sua completa giustificazione dall'analogia inversa che esiste tra l'unità essenziale delle cose – tutte « fatte di conoscenza » – e la loro unità « materiale », il che non ha nulla in comune con una teoria della « causalità » nel senso cosmologico del termine.

D'altra parte, lo spirito contemplativo non tende mai a racchiudere la realtà in uno solo dei suoi modi, come per esempio

(19) Tradotta in francese da Abdul-Hadi in *Le Voile d'Isis*, numeri di gennaio e febbraio 1933. (Ripubblicata da M. Allard - Éditions Orientales, Paris 1977, col titolo *Le Traité de l'Unité - n.d.t.*).

la continuità sostanziale, o in uno solo dei suoi gradi, come l'esistenza sensibile o l'esistenza intelligibile, con l'esclusione degli altri. Al contrario, esso riconosce innumerevoli livelli di realtà la cui gerarchia è irreversibile, di modo che si può affermare che il relativo è essenzialmente tutt'uno con il suo principio (20), oppure che « è » il suo principio, senza che si possa dire che il principio è incluso in ciò che produce. Tutti gli esseri sono perciò Dio, se si considera la loro realtà essenziale, ma Dio non è gli esseri, non nel senso che la Sua realtà li escluda, ma perché la loro realtà è nulla di fronte alla Sua infinità.

L'Unità essenziale (*al-Ahadiyah*), nella quale si « perde » o si « estingue » ogni diversità, non è per niente contraddetta dall'idea metafisica della moltitudine indefinita dei gradi di esistenza, anzi al contrario; poiché le due verità sono interdipendenti, cosa evidente quando si considera l'Infinità divina (*al-Kamâl*) « attraverso » ciascuna di esse, per quanto si possa « considerare » l'Infinito: in realtà – per parlare in modo figurato – l'Infinità « include » o « dilata », a seconda che la si consideri nella sua determinazione principiale, cioè l'Unità, o nel suo riflesso cosmico, cioè il carattere inesauribile e indefinito dell'esistenza. Si comprende cosí perché la dottrina sufica dell'Unità, la quale, malgrado la differenza di terminologia, sia strettamente analoga alla dottrina indú della « non-dualità » (*advaïta*), e non abbia nulla in comune con un « monismo » filosofico, come volentieri sostengono i critici moderni di sufi intellettuali quali Ibn 'Arabî o Abd al-Karîm al-Jîlî; tale giudizio è d'altronde tanto piú stupefacente in quanto il metodo dottrinale di questi maestri consiste nel liberare i contrasti ontologici estremi e nel considerare l'Unità essenziale, non certo mediante un'analisi razionale, ma mediante un'integrazione intuitiva del paradosso (21).

(20) Per principio intendiamo la causa ontologica, indipendente dai suoi effetti.

(21) Secondo l'espressione di Sahl at-Tustarî: « Si conosce Dio attraverso l'unione delle (qualità) opposte che si riferiscono a Lui ».

Conoscenza e Amore

È una caratteristica del sufismo che le sue espressioni siano sempre sospese tra l'amore e la conoscenza. L'espressione affettiva, infatti, integra piú facilmente l'atteggiamento religioso, che è l'inizio di ogni spiritualità islamica; il linguaggio d'amore permette di enunciare le verità piú esoteriche senza venire in contrasto con la teologia dogmatica; infine, l'ebbrezza d'amore corrisponde simbolicamente a stati di conoscenza che oltrepassano il pensiero discorsivo. Ci sono anche espressioni che, senza dipendere dall'atteggiamento amoroso, evocano tuttavia l'amore, poiché riflettono una bellezza interiore che è il sigillo dell'Unità nell'anima. Da questa Unità provengono la chiarezza e il ritmo, mentre ogni contrazione mentale, ogni vanità del discorso contraddicono la semplicità e di conseguenza la trasparenza dell'anima riguardo allo Spirito.

Tra gli autori sufici, taluni, come Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, Ahmed ibn al-'Arîf, Suhrawardî d'Aleppo, al-Junayd e Abu-l-Hassan ash-Shâdhilî, manifestano un atteggiamento sostanzialmente intellettuale; essi considerano la Realtà divina come l'essenza universale di ogni conoscenza. Altri come 'Omar ibn al-Fârid, Mançur al-Hallâj e Jalâl ad-dîn Rûmî, si esprimono col linguaggio d'amore; per loro, la Realtà divina è innanzitutto l'oggetto illimitato del desiderio. Ma questa diversità d'atteggiamento non ha nulla in comune con divergenze di scuole, come certuni credettero; secondo costoro, i sufi che usano un linguaggio intellettuale avrebbero subíto l'influenza di dottrine estranee all'Islam, come il neoplatonismo, e solo i rappresentanti di un atteggiamento emotivo sarebbero i messaggeri della vera mistica, nata dalla prospettiva monoteistica. In realtà tale diversità corrisponde a quella delle vocazioni, che si inseriscono in modo del tutto naturale nei diversi genî umani e tutte trovano il proprio posto nell'ambito del vero *taçawwuf*; la differenza tra l'atteggiamento intellettuale e quello affettivo è solo la piú importante e la piú generica che si può osservare in questa sfera.

L'Induismo, che è caratterizzato da un estremo differenziarsi di metodi spirituali, distingue espressamente le tre vie della conoscenza (*jnâna*), dell'amore (*bhakti*) e dell'azione (*karma*), e questa distinzione si ritrova in realtà in ogni tradizione completa. Nel

sufismo la distinzione delle tre vie corrisponde a quella dei tre principali motivi dell'aspirazione verso Dio, cioè la conoscenza – o gnosi (*al-ma'rifah*), l'amore (*al-mahabbah*) e il timore (*al-khawf*); il sufismo tende alla sintesi di questi tre atteggiamenti piuttosto che alla distinzione delle vie rispettive e, effettivamente, si può osservare nel sufismo « classico » un certo equilibrio tra gli atteggiamenti intellettuali ed emotivi. Ciò è attribuibile senza dubbio alla struttura generale dell'Islam, il cui fondamento è la dottrina dell'Unità (*at-tawhîd*), donde l'orientamento intellettuale che si impone a tutte le varianze della vita contemplativa; quanto all'amore, esso nasce spontaneamente ovunque la Realtà divina è assentita o contemplata.

Questo ci riporta all'opinione secondo cui solo i sufi che manifestano un atteggiamento d'amore sarebbero i veri rappresentanti della mistica dell'Islam; ma vi è qui un'applicazione erronea di criteri validi solo all'interno del Cristianesimo, il cui tema fondamentale è l'Amore divino, di modo che gli interpreti cristiani della gnosi si esprimono, salvo rare eccezioni, attraverso il simbolismo dell'Amore. Non avviene lo stesso nell'Islam, dove il primato della conoscenza, ad ogni livello, è incontestato (22). Del resto, la conoscenza reale, la gnosi, non implica assolutamente un'affermazione del mentale a scapito delle facoltà emotive; giacché il suo organo è il cuore, il centro segreto e inafferrabile dell'essere, l'irradiarsi della conoscenza avvilupperà tutta la sfera dell'anima. Il sufi che ha attuato la conoscenza piú « impersonale », si esprime tuttavia nel linguaggio d'amore e rifiuta ogni dialettica dottrinale; in lui l'ebbrezza d'amore corrisponderà a stati di conoscenza non-formale che oltrepassano ogni pensiero.

La distinzione tra la via della conoscenza e quella dell'amore si riduce ad un problema di prevalenza; difatti, non c'è mai separazione completa tra questi due modi di spiritualità. La conoscenza di Dio genera sempre l'amore, e l'amore presuppone una conoscenza – almeno indiretta e di riflesso – dell'oggetto amato. L'amore

(22) Notiamo qui di sfuggita che se Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî dà all'espressione *'ilm*, che si traduce anche « conoscenza », un significato piú universale che a quella di *ma'rifah*, è perché la prima corrisponde, nella teologia islamica, ad un attributo divino; *al-ma'rifah* – che si potrebbe tradurre « gnosi », nel senso attribuitole da san Clemente Alessandrino – rappresenta una partecipazione incidentale alla Conoscenza divina.

spirituale ha per oggetto la Bellezza divina, che è un aspetto dell'Infinità; con quest'oggetto, il desiderio diviene cosciente: l'amore integrale, che ruota attorno ad un solo punto ineffabile, comporta una specie d'infallibilità soggettiva, cioè la sua infallibilità non concerne, come quella della conoscenza, le verità universali e « oggettive », ma soltanto tutto ciò che fa parte della relazione « personale » dell'adoratore con il suo Signore. In virtú del suo oggetto, la Bellezza, l'amore coincide virtualmente con la conoscenza. In un certo senso, la Verità e la Bellezza sono criterio l'una dell'altra, benché non tutti sappiano applicare questi criteri, dato che i pregiudizi sentimentali deformano il concetto della bellezza, come d'altra parte il razionalismo limita la verità.

È assai significativo che non vi sia per cosí dire alcun metafisico musulmano che non abbia composto poesie e la cui prosa piú ardua non si trasformi, in certi momenti, in un linguaggio ritmato dalle immagini poetiche. D'altra parte, le poesie dei piú celebri cantori d'amore, come 'Omar ibn al-Fârid (23) o Jalâl ad-dîn Rûmî, sono ricche di intuizioni intellettuali.

Quanto all'atteggiamento di timore (*al-khawf*), corrispondente alla via dell'azione, non si manifesta direttamente per mezzo dello stile; la sua funzione è implicita. È pur vero che il timore s'arresta al limitare della contemplazione; ma può comunque, nella sua attualità spirituale, fare uscire l'uomo da quel sogno collettivo che è il « mondo », e porlo di fronte alla Realtà eterna. L'amore è superiore al timore, cosí come la conoscenza è superiore all'amore; questo però è vero soltanto per la conoscenza immediata, che va oltre la ragione, cioè il pensiero discorsivo, poiché l'amore spirituale comprende tutte le facoltà individuali e imprime loro il suggello dell'Unità (24).

Ahmed ibn al-'Arîf dice dell'amore (*al-mahabbah*) che è « l'inizio delle valli dell'estinzione (*fanâ*) e i colli da cui si scende verso i gradi dell'annientamento (*al-mahû*); è l'ultimo grado in cui l'avanguardia del credente comune incontra la retroguardia degli

(23) Cfr. Émile Dermenghem, *L'Éloge du Vin, Poème mystique de 'Omar Ibn al Fâridh*, Paris 1931.

(24) Sulla conoscenza e l'amore, e la distinzione delle due vie che vi corrispondono, si veda Frithjof Schuon, *Perspectives spirituelles et Faits humains*, Paris 1953.

eletti... » (25). Muyi-d-dîn ibn 'Arabî, invece, considera l'amore come la stazione suprema dell'anima; vi subordina ogni altra possibile perfezione umana, cosa che può sembrare strana in uno dei rappresentanti piú eminenti della via della conoscenza. Ma, per Ibn 'Arabî, la conoscenza non è una stazione dell'anima; essa non ha, nella sua perfezione, piú nulla di specificamente umano, poiché si identifica con il suo oggetto, che è la Realtà divina. Nella sua attualità immediata, la conoscenza non è piú dunque « dalla parte » dell'uomo o dell'anima, ma unicamente « dalla parte » di Dio, privata com'è della cornice psichica; in compenso, la stazione piú elevata dell'anima non è un correlativo psicologico della conoscenza, come la prudenza o la veracità, ma è l'amore integrale, l'assorbimento completo della volontà umana da parte dell'attrazione divina; è lo stato « folle d'amore » di cui Abramo è il prototipo umano (26).

I Rami della Dottrina

La dottrina sufica non essendo una filosofia, cioè un pensiero completamente umano, non appare come lo sviluppo omogeneo di un punto di vista mentale; essa riunisce necessariamente una molteplicità di prospettive che possono talvolta contraddirsi, se si considerano solo le loro forme logiche senza tener conto della realtà universale cui tutte si riferiscono. Per questo accade che un maestro respinga l'asserzione dottrinale di un altro del quale riconosce tuttavia l'autorità. 'Abd al-Karîm al-Jîlî, per esempio, nel libro *al-Insân al-Kâmil* (« L'uomo universale »), che si fonda sull'insegnamento di Ibn 'Arabî, ne respinge l'affermazione che la Conoscenza divina, come ogni scienza, dipende dal suo oggetto, perché questa asserzione potrebbe far credere che la Conoscenza divina dipende dal relativo; ma Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî collega la Conoscenza divina alle possibilità pure, contenute in modo principiale nell'Essenza divina, cosí che l'apparente dualità tra la Cono-

(25) Cfr. Ibn al-'Arîf, *Mahâsin al-Majâlis*, testo arabo, traduzione in spagnolo e commento di Asin Palacios; traduzione in francese di F. Cavallera, P. Geuthner, Paris 1933.

(26) Cfr. Ibn 'Arabî, *La Sagesse des Prophètes*, capitolo su Abramo.

scenza e il suo oggetto esiste solo nelle parole e la dipendenza di cui parla è solo un'immagine logica dell'identità principiale del possibile e del reale (27).

La dottrina sufica comporta diversi rami in cui si possono distinguere due sfere principali, quella delle Verità universali (*al-Haqâïq*) e quella che si riferisce ai gradi umani e individuali della via (*ad-daqâïq*); in altri termini: la metafisica è una « scienza dell'anima ». Queste sfere non sono evidentemente separate da compartimenti stagni. La metafisica racchiude tutto; essa è comunque sempre contemplata da punti di vista che si ricollegano alla realizzazione spirituale. La cosmologia deriva dalla metafisica e interessa sia il macrocosmo che il microcosmo, di modo che esiste una psicologia di ampiezza cosmica come pure una cosmologia che procede in analogia con la costituzione interiore dell'uomo.

Per maggior chiarezza, insistiamo piú a lungo su questi rapporti: oltre alle due sfere (*al-Haqâïq* e *ad-daqâïq*) cui già abbiamo accennato, si possono distinguere anche altri tre settori della dottrina, cioè la metafisica, la cosmologia e la psicologia spirituale, distinzione che corrisponde al ternario « Dio, mondo (macrocosmo), anima (microcosmo) ». La cosmologia a sua volta può essere concepita sia per applicazione dei principî metafisici al cosmo – è la contemplazione di Dio nel mondo – sia per analogia con la costituzione dell'anima. La cosmologia, nel suo sviluppo completo, comprende del resto necessariamente la realtà cosmica dell'anima; d'altra parte, una psicologia spirituale non può separare l'anima dai principî cosmici. Nel tessuto cosmico non vi è alcuna cesura; la discontinuità esiste a suo modo, essa è ciò che è, ma è inconcepibile al di fuori di un principio di unità che ne misura il ritmo, e senza lo sfondo d'una continuità che la manifesta. Cosí per esempio, la discontinuità apparente tra gli individui, l'isolamento dei loro rispettivi centri di coscienza, non è che l'impronta della loro Essenza unica che trascende « verticalmente » il piano « orizzontale » della loro natura comune; quanto alla discontinuità tra la coscienza individuale in genere e i gradi non-formali dell'Intelligenza, essa esiste in funzione del livello quasi materiale

(27) Parimenti, secondo Origene, la prescienza divina si riferisce alle possibilità pure; essa include le possibilità, ma non le determina; perciò la prescienza divina e la volontà libera dell'uomo non si escludono. Cfr. La filocalia di Origene, a proposito del destino.

della coscienza, livello che la ricollega « orizzontalmente » alle altre coscienze formali ma che la separa al tempo stesso dalla loro Essenza unica.

Cosí la realtà appare secondo diversi ordini di continuità, conformemente al punto di vista che si assume o che ci viene imposto dalla natura delle cose; la metafisica soltanto può abbracciare tutte le prospettive e assegnar loro un posto in quel tessuto di visioni che è l'universo.

La cosmologia è in sé una scienza analitica, nel significato originario della parola; essa riporta ogni aspetto del cosmo ai suoi principî profondi che sono, in sostanza, il polo attivo e il polo passivo dell'esistenza, il principio « che dà la forma » e la sostanza plastica o *materia prima*; quanto all'integrazione di questi principî complementari nell'Unità prima, essa non dipende dalla cosmologia, ma dalla metafisica.

Dicevamo che la psicologia sufica non separa affatto l'anima dall'ordine metafisico, né dall'ordine cosmico. Il collegamento all'ordine metafisico fornisce alla psicologia spirituale criteri qualitativi che mancano completamente alla psicologia profana; difatti questa studia soltanto il carattere dinamico dei fenomeni psichici, la loro causalità mediata. Quando la psicologia moderna aspira ad una sorta di ermeneutica dei contenuti dell'anima, non resta per questo meno rinchiusa in una prospettiva individuale, infatti non è in grado di distinguere realmente tra forme psichiche che traducono delle realtà universali e forme apparentemente simboliche, ma portatrici di impulsi individuali. Il « subconscio collettivo » non ha proprio nulla a che vedere con la vera fonte dei simboli; è tutt'al piú un deposito caotico di residui, un po' come il limo dell'oceano, che trattiene le tracce di epoche passate.

Per la psicologia profana, il solo legame tra il macrocosmo e il mondo dell'anima sono le impressioni che giungono a quest'ultimo attraverso i sensi; la psicologia sufica invece considera l'analogia costitutiva tra macrocosmo e microcosmo umano. In tale contesto si collocano scienze come l'astrologia, il cui simbolismo è stato usato incidentalmente da alcuni maestri sufi (28).

(28) Cfr. il nostro studio: *Clé spirituelle de l'Astrologie musulmane d'après Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî*, Les Editions Traditionnelles, Parigi 1950; Arché, Milano 1974.

Possiamo considerare l'intera via sufica come un itinerario verso la conoscenza di sé stessi, secondo il detto del Profeta: « Chi conosce sé stesso (*nafsahu*) conosce il suo Signore ». È vero che questa conoscenza si riferisce in definitiva solo all'Essenza unica, il Sé (*al-huwiyah*) immutabile, e da tale punto di vista si pone al di fuori di ogni prospettiva cosmologica e di ogni psicologia; ad un livello relativo, tuttavia, in quanto concerne la natura individuale dell'essere, la conoscenza di sé stessi comporta necessariamente una scienza dell'anima. Questa scienza è, in una certa misura, una cosmologia; ed è soprattutto una discriminazione degli impulsi dell'anima.

Per mostrare in qual maniera la discriminazione dell'anima si ispira ai principî cosmologici, ricorderemo, a mo' d'esempio, alcuni criteri molto generali dell'ispirazione (*al-wârid*); precisiamo subito che non si tratta, in questo caso, dell'ispirazione profetica, ma dell'intuizione subitanea provocata normalmente dalle pratiche spirituali. L'ispirazione può avere diverse fonti; ma è valida soltanto quando proviene dal centro atemporale dell'essere, quando cioè proviene dall'« Angelo », dal raggio dell'Intelligenza universale che collega l'uomo a Dio. Essa è ingannevole quando deriva dal mondo psichico, sia dallo psichismo individuale o dalla sua sfera sottile, sia anche, attraverso lo psichismo umano, dal mondo infraumano e dal suo polo satanico. L'ispirazione che proviene dall'Angelo – e implicitamente da Dio – comunica sempre un'intuizione che illumina l'« io » e lo rende nel contempo relativo, dissolvendo alcune delle sue illusioni; l'ispirazione d'origine psichica individuale è portavoce di una passione nascosta, ha dunque qualcosa di egocentrico e non è disgiunta da una qualche presunzione diretta o indiretta; quanto all'ispirazione che emana dal polo satanico, essa comporta anche un'inversione di rapporti gerarchici e la negazione di una realtà superiore. L'impulso che viene dall'anima individuale o collettiva insiste instancabilmente sullo stesso oggetto – l'oggetto di un desiderio – mentre l'influsso satanico si serve solo provvisoriamente di un allettamento passionale: ciò che vuole non è l'oggetto della passione, ma la negazione implicita di una realtà spirituale; per questo il diavolo elude la discussione cambiandone il « tema » ogni volta che viene distrutta la sua argomentazione. Discute solo per turbare; l'anima passionale, invece, possiede una certa coerenza logica, di modo che il suo impulso può essere inca-

nalato con argomenti sufficientemente perentori; l'impulso satanico va totalmente respinto. Le tre tendenze esposte, e che corrispondono rispettivamente alla reintegrazione nell'Essenza, alla dispersione centrifuga e alla « caduta » nel caos infraumano, hanno la loro analogia nell'ordine universale (29).

Ci si potrebbe stupire constatando quanti libri sufici parlino delle virtú, mentre la Conoscenza (*al-ma'rifah*) è il solo scopo della Via, e la concentrazione perpetua su Dio la sola condizione necessaria per giungervi. Ma se le virtú sono tutt'altro che trascurabili, è proprio perché nessuna modalità della coscienza può essere considerata come posta al di fuori della Conoscenza integrale – o della Verità – né alcun atteggiamento interiore considerato come indifferente. La « visione del cuore » (*ru'yat al-qalb*) è una conoscenza di tutto l'essere; è impossibile per il cuore aprirsi alla Verità divina finché l'anima mantiene un atteggiamento che – se non coscientemente, almeno di fatto – nega questa Verità; e tale alternativa è ancora piú precaria in quanto la sfera dell'anima (*an-nafs*) è *a priori* retta dall'illusione egocentrica che a sua volta presuppone un punto cieco (30). Ciò significa che la scienza delle virtú, che adatta la Verità divina dell'anima, riguarda direttamente la realizzazione spirituale; i suoi criteri sono tra i piú sottili; non si può compendiarla mediante uno schema di ingiunzioni morali, e le sue regole non sono altro che paradigmi; il suo oggetto, la virtú spirituale, è per cosí dire, un simbolo vissuto, la cui esatta percezione dipende da da una certa maturazione interiore; il che non è necessariamente il caso della comprensione dottrinale.

In un certo senso, il metodo sufico consiste nell'arte di mantenere l'anima aperta all'influsso dell'Infinito; ma l'anima ha una tendenza naturale a rinchiudersi in sé stessa, e questa tendenza può essere compensata solo da un moto contrario che, manifestandosi sullo stesso piano, è precisamente la virtú. La Verità metafisica in

(29) L'Induismo le chiama *sattva, rajas, tamas.*

(30) L'essere ha comunque sempre una certa coscienza della falsità del suo atteggiamento, anche se la ragione non se ne rende conto; è scritto nel Corano: « Certamente l'uomo è cosciente di sé stesso (o: della propria anima) anche se avanza scuse » (LXXV, 13). L'uomo che vuole attuare la Conoscenza divina disprezzando la virtú, è come un ladro che volesse diventare giusto senza restituire la refurtiva.

quanto tale è impersonale e immobile; la virtú la esprime in modo « personale ».

La virtú spirituale non è necessariamente una virtú in un senso immediato; le manifestazioni esteriori di una medesima virtú possono d'altronde variare secondo le opinioni e le circostanze. Perciò taluni sufi hanno manifestato il loro disprezzo per il mondo portando vesti povere e rattoppate, altri hanno affermato lo stesso atteggiamento interiore indossando vesti sontuose; nel sufi, l'affermazione della propria persona non è in realtà che una sottomissione alla verità impersonale da lui incarnata; la sua umiltà è la sua estinzione in un aspetto di gloria che non gli appartiene.

Se la virtú sufica coincide nella forma con la virtú religiosa, ne differisce tuttavia per la sua essenza contemplativa: per esempio, la virtú della gratitudine si fonda, per la maggioranza dei credenti, sul ricordo dei favori ricevuti da Dio; essa implica la consapevolezza che questi favori sono piú reali delle sofferenze subíte per altro motivo. Nel contemplativo, tale impressione lascia il posto alla certezza: per lui, la pienezza dell'Essere presente in ogni frammento dell'esistenza è infinitamente piú reale del limite delle cose; alcuni sufi arrivano perfino a gioire di ciò che, per altri, sarebbe solo una dolorosa negazione di sé stessi.

Le virtú spirituali sono come sostegni della Verità divina (*al-Haqîqah*) nell'uomo; e ne sono anche dei riflessi. Ora, ogni riflesso implica una certa inversione rispetto alla sua fonte: la povertà spirituale (*al-faqr*), per esempio, è il riflesso invertito della pienezza dello Spirito. La sincerità (*al-ikhlâç*) e la veridicità (*aççidq*) sono espressioni dell'indipendenza dello Spirito nei confronti delle tendenze psichiche, e la nobiltà (*al-karam*) è un riflesso umano della Grandezza divina (31); in queste virtú « positive » l'inversione risiede nel modo e non nel contenuto, cioè esse sono per cosí dire colme di umiltà mentre i loro prototipi sono fatti di maestà e di gloria.

(31) Uno dei libri piú profondi che siano stati scritti sulle virtú spirituali è *Mahâsin al-Majâlis* di Ibn al-'Arif.

L'Esegesi sufica del Corano

Giacché il sufismo rappresenta l'aspetto interiore dell'Islam, la sua dottrina è in sostanza un commento esoterico del Corano. Il Profeta stesso ha fornito la chiave dell'intera esegesi coranica nei suoi insegnamenti trasmessi oralmente e verificati dalla concordanza della successione degli intermediari (32). Tra queste sentenze profetiche, alcune sono fondamentali per il sufismo, quelle che il Profeta proferí non in qualità di legislatore, ma di santo contemplativo – e che indirizzò ai suoi compagni che furono in seguito i primi maestri sufi – poi quelle in cui Dio parla per bocca del Profeta e che vengono chiamate « sentenze sante » (*ahâdîth qudsiyah*). Queste derivano dallo stesso grado d'ispirazione del Corano, ma non dallo stesso modo « obiettivo » di rivelazione; esse enunciano, del resto, verità destinate non a tutta la comunità religiosa, ma soltanto ai contemplativi. Da qui nasce l'esegesi sufica del Corano.

Come ha detto il Profeta, ogni parola del Corano comporta diversi significati (33), il che è d'altronde una caratteristica di tutti i testi rivelati, perché il processo di rivelazione ricalca in un certo

(32) Per giudicare l'autenticità degli *ahâdîth* del Profeta, alcuni « specialisti » presumono di potere stabilire i seguenti criteri, malgrado tredici secoli di cultura musulmana: 1) Se un *hadîth* può essere interpretato a favore di un gruppo o di una scuola qualsiasi, vuol dire che è stato senz'altro inventato; se per esempio è favorevole alla vita spirituale, ad inventarlo sono stati i sufi; se invece sembra dar ragione ai fautori della « lettera » ostili alla spiritualità, è stato inventato da costoro. 2) Piú la successione degli intermediari – indicata dai tradizionalisti – è completa, piú è probabile che l'*hadîth* sia falso, perché, si pensa, l'esigenza di prove aumenta in rapporto con la lontananza storica. Tali argomenti sono veramente diabolici, poiché si riducono alla fine a questo ragionamento: se non mi dai prove, hai torto; se me ne dai, ne hai bisogno, dunque hai ancora torto. Come possono questi orientalisti credere che innumerevoli saggi musulmani – uomini che temevano Dio e l'inferno – abbiano potuto deliberatamente inventare sentenze profetiche? Parrebbe che la cattiva fede sia la cosa piú naturale del mondo; ma gli « specialisti » non hanno coscienza delle incompatibilità psicologiche.

(33) Secondo un detto del Profeta: « non è stato rivelato un versetto coranico che non abbia un aspetto esteriore e un aspetto interiore. Ogni lettera ha il suo significato definito (*hadd*) e ogni definizione implica un punto d'ascesa (*matla'*) ».

senso quello della manifestazione divina, che implica anch'essa una molteplicità di livelli.

L'interpretazione dei significati « interiori » del Corano riposa contemporaneamente sulla natura simbolica delle cose menzionate e sulle molteplici significazioni delle parole; tutte le lingue relativamente primordiali, come l'arabo, l'ebraico o il sanscrito, posseggono un carattere sintetico, un'espressione verbale che implica ancora tutte le modalità di un'idea, dal concreto all'universale (34). Si può dire che l'esegesi consueta del Corano consideri le espressioni nel loro senso immediato, mentre quella sufica ne scopra i significati nascosti; o, anche, che l'exoterismo le comprenda in modo convenzionale, mentre l'interpretazione sufica ne colga il carattere diretto, originario e spiritualmente necessario. Per esempio, quando il Corano afferma che colui che accetta di essere guidato da Dio sarà guidato « per sé stesso » (*linafsihi*) – il che vuol dire anche: « verso sé stesso » – e che colui che resta ignorante lo è « su sé stesso » (*'alâ nafsihi*) (35), l'interpretazione degli exoterici si limiterà all'idea della ricompensa che riceverà colui che obbedisce all'ingiunzione divina; il sufi invece comprenderà questo versetto coranico nel senso della parola del Profeta: « Colui che conosce sé stesso (*nafsahu*), conosce il suo Signore » (36); interpretazione altrettanto fedele al senso letterale di quella dell'exoterico; anzi, l'interpretazione sufica pone in risalto il rigore logico della formula senza peraltro escludere la spiegazione proposta dai dottori dell'« esteriore ». Parimenti, quando il Corano afferma che la creazione dei cieli e della terra, e di tutti gli esseri, era per Dio « come la creazione di una sola anima », l'exoterico vi vedrà tutt'al piú la simultaneità della creazione totale, mentre l'esoterico ne

(34) Questa polivalenza di espressione d'altra parte ha la sua analogia nell'arte figurativa delle civiltà « arcaiche », dove l'immagine di un oggetto può indicare al tempo stesso una cosa concreta, un'idea generica e un principio universale.

(35) Corano, XVII, 14; vedasi anche: IV, 104.

(36) Tale interpretazione è del resto confermata dal contesto del passo coranico citato; perciò, quando vi si dice che l'uomo riceve, nel giorno della resurrezione, un libro aperto: « leggi il tuo libro, basta che tu stesso faccia il tuo conto oggi », il giudizio finale appare come una conoscenza di sé stesso, nei confronti della quale la volontà dell'uomo sarà ormai completamente passiva.

dedurrà anche l'unità intrinseca del cosmo, che è costituito come un solo essere universale.

Talvolta l'esegesi sufica capovolge in qualche modo il significato exoterico del testo; cosí le minacce divine di distruzione e di annientamento, rivolte « esteriormente » ai dannati, vengono incidentalmente interpretate come la descrizione della discriminazione e dell'estinzione dell'anima al momento della realizzazione spirituale. Difatti la visione dell'individualità come tale e quella dell'intelletto trascendente e impersonale possono contraddirsi per il fatto stesso della loro contrapposizione, reale ma non assoluta.

Vi è, infine, l'esegesi fondata sul simbolismo fonetico del Corano; secondo questa scienza, ogni lettera, cioè ogni suono – la scrittura araba è fonetica – corrisponde a una determinazione del suono primordiale e indifferenziato paragonabile a sua volta alla sostanza dell'enunciazione divina perpetua.

Per l'europeo moderno è difficile comprendere che un testo sacro, benché manifestamente legato a determinate contingenze storiche, corrisponda perfino nella forma sonora a realtà di ordine sovraindividuale; sarà pertanto utile ricapitolare brevemente la teoria della rivelazione del Corano: come afferma la sura *al-qadr* (XCVII) il Corano venne « disceso » interamente, nella « notte della predestinazione », come uno stato indifferenziato di conoscenza divina, e si « fissò » non nel mentale del Profeta, ma nel suo corpo, cioè nella modalità di coscienza che si identifica col corpo e la cui natura relativamente indifferenziata assomiglia alla pura potenzialità cosmica (37). Ogni potenzialità è una « notte » dato che contiene le possibilità di manifestazione in modo totale e confuso. Ugualmente lo stato di ricettività perfetta, quello del Profeta al momento della « discesa » del Corano, è una « notte » in cui non penetra alcuna conoscenza differenziata; la manifesta-

(37) René Guénon scrive della « notte della predestinazione » (*laylat-ul-qadr*), in cui avvenne la discesa (*tanzîl*) del Corano: « ... questa notte, secondo il commento di Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, si identifica col corpo stesso del Profeta. Occorre notare in particolar modo che la « rivelazione » viene ricevuta non nel mentale, ma nel corpo dall'essere che è « incaricato » di esprimere il Principio: *Et Verbum caro factum est*, dice anche il Vangelo (*caro* e non *mens*), e questa è esattamente un'altra espressione, nella forma propria della tradizione cristiana, di ciò che *laylat-ul-qadr* rappresenta nella tradizione islamica » (*Les Deux Nuits*, in « Études Traditionnelles », numeri di aprile e maggio 1939).

zione viene qui paragonata al giorno. Tale stato è anche una « pace » a motivo della Presenza divina, che riunisce tutte le realtà prime delle cose – tutti i « comandamenti » divini – nella loro immutabile plenitudine:

« In verità, Noi (Dio) l'abbiamo fatto scendere (il Corano) nella notte della predestinazione.

E che ti fa intendere cosa sia la notte della predestinazione (poiché la ragione non può concepirla)?

La notte della predestinazione è migliore di mille mesi (cioè di una durata indefinita);

(In questa notte) gli Angeli e lo Spirito (*ar-Rûh*) scendono, con il permesso (o il pieno potere) del loro Signore per ogni comandamento (*amr*) (per stabilire ogni cosa);

Essa è pace fino allo spuntar dell'aurora » (Corano, XCVII).

Lo stato di conoscenza integrale, celato nella « notte della predestinazione », insondabile per il pensiero, si traduceva poi in parole, man mano che gli avvenimenti esterni ne attuavano un determinato aspetto; e da qui proviene la frammentazione del testo in parti molteplici e la ripetizione, con varianti sempre nuove, delle stesse verità essenziali che sono al tempo stesso semplici e razionalmente inesauribili. La traduzione in parole avvenne peraltro per necessità cosmica, come il lampo che proviene da nuvole soprasature, e senza elaborazione discorsiva, donde il carattere diretto della forma, sia per quanto riguarda l'immagine mentale che per la sonorità delle frasi, ove vibra ancora la potenza spirituale che le ha fatte scaturire.

Per evitare ogni equivoco, precisiamo ancora che ciò non ha alcuna relazione con certe speculazioni moderne sullo « zampillío » psichico che trarrebbe origine da qualche fonte inconscia; quello che chiamiamo cosmico, nel senso tradizionale della parola, non coinvolge affatto l'inconscio, almeno per il principio che compie tale « discesa » (38). La teoria tradizionale della rivelazione del

(38) La rivelazione è « sovrannaturale » perché divina; ma è anche « naturale » per un altro verso. Anche nella sfera sensibile vi sono d'altronde avvenimenti che, pur essendo naturali, ne spezzano la continuità « normale » e che sono come immagini della rivelazione: abbiamo già ricordato il lampo; anche la neve è l'immagine di una « discesa » divina che trasfigura il mondo e ne cancella le impurità; esprime piú uno stato di santificazione che di ispirazione.

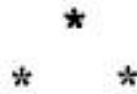
Corano è d'altronde sostanzialmente uguale a quella della rivelazione del Veda nell'Induismo: come il Corano, il Veda sussiste da sempre nell'Intelletto divino, e la sua « discesa » avviene in virtú della primordialità del suono; i *rishi* – come i profeti – lo ricevettero per ispirazione – visiva e uditiva al tempo stesso – e lo trasmisero come l'avevano visto e udito, senza discriminazione mentale da parte loro. A questo proposito consideriamo un'altra teoria indú sulla rivelazione, poiché può parimenti far comprendere alcuni caratteri del Corano: siccome il testo rivelato ha come unico scopo la conoscenza di Dio, le cose di questo mondo che menziona a mo' d'esempi o di parabole, devono essere intese secondo l'esperienza abituale, cioè secondo la soggettività collettiva degli uomini e non come gli oggetti di un'asserzione scientifica (39).

Sulle prime il commento metafisico del Corano sembra intellettualmente superiore al testo stesso, per il semplice fatto che il linguaggio coranico ha forma religiosa e pare perciò legato all'emotività umana e all'antropomorfismo dell'immaginazione, mentre il commento espone direttamente le verità universali; l'esegesi, tuttavia, ha gli svantaggi dell'espressione astratta, laddove il testo sacro possiede le qualità del simbolo diretto, cioè la natura sintetica in cui una sola forma succinta riunisce significati infinitamente vari. Gli esegeti sufici sanno che la forma antropomorfica – e per cosí dire ingenua – del testo sacro non risponde soltanto alla necessità pratica di essere accessibile all'insieme di una collettività umana e di conseguenza ad ogni uomo (40); essi sanno che questo linguaggio corrisponde al tempo stesso al processo della manifestazione divina, nel senso che lo Spirito divino si compiace in un certo senso di assumere forme concrete, semplici e non discorsive, e che questo è un aspetto dell'incommensurabilità di Dio, che « non si perita a prendere come simbolo una mosca » come dice

(39) Per esempio, quando un testo sacro come il Corano parla del movimento degli astri, si pone dal punto di vista geocentrico, poiché è questa la prospettiva naturale per l'uomo; essa comporta d'altronde un simbolismo immediato, in conformità della condizione predestinata dell'uomo nel cosmo.

(40) « Le scritture rivelate come legge comune (*sharî'ah*) si esprimono, parlando di Dio, in modo che la maggioranza degli uomini ne colga il senso piú prossimo, mentre l'*élite* ne comprende tutti i sensi, cioè ogni significato che ciascuna parola comporta in conformità con le regole della lingua usata »,

il Corano (41). Ciò significa che l'imitazione connessa col simbolo non può sminuire il Simboleggiato, al contrario. Infatti è proprio grazie alla Sua perfezione – o alla Sua infinitudine – che Egli Si riflette per mezzo di « segni » sempre unici, a tutti i possibili livelli dell'esistenza.

*
* *

Secondo il Profeta, tutto ciò che è contenuto nei libri rivelati si ritrova nel Corano, e tutto ciò che è racchiuso nel Corano è compendiato nella sura (*al-fâtihah*) (« l'aprente »), la quale è a sua volta contenuta nella formula *bismillâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm* (« nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso »). La sura *al-fâtihah* costituisce il canone della preghiera rituale; quanto alla formula menzionata, chiamata generalmente *basmalah*, è la formula di consacrazione che viene pronunciata prima di ogni recitazione sacra

(Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, *La Sagesse des Prophètes*, cap. su Noè). « I profeti usano un linguaggio concreto perché si rivolgono alla collettività e confidano nella comprensione del saggio che li ascolta. Se parlano in modo figurato, lo fanno per il comune mortale e perché conoscono la capacità di intuizione di coloro che intendono veramente... Tutto ciò che i profeti recarono di dottrina assume forme accessibili alle capacità intellettuali piú normali, perché colui che non approfondisce le cose si fermi a questa esteriorità e la scambi per quanto vi può essere di piú bello, mentre l'uomo d'intelligenza piú penetrante, il marangone che pesca le perle della Saggezza, sa indicare per quale ragione una determinata Verità (divina) si rivesta di una determinata forma terrestre... Dal momento che i profeti, gli inviati (*rusul*) divini e i loro eredi (spirituali) sanno che ci sono nel mondo e nelle loro comunità uomini dotati di questa intuizione, si fondano, per le loro argomentazioni, su un linguaggio concreto, parimenti accessibile agli eletti e al volgo, cosí che l'uomo eletto ne tragga contemporaneamente ciò che ne trae l'uomo comune, ed anche di piú... » (*ibid.*, cap. su Mosè).

(41) Analogamente san Dionigi Areopagita scrive: « ... se dunque nelle cose divine l'affermazione è meno giusta e la negazione piú vera, è meglio non tentare neppure di esporre, in forme analoghe, questi segreti avvolti in una santa oscurità; difatti non è abbassare bensí innalzare le bellezze celesti quando si descrivono con immagini evidentemente inesatte poiché si ammette cosí l'esistenza di un mondo tra esse e gli oggetti materiali... Bisogna del resto ricordare che nulla di ciò che esiste è totalmente sprovvisto di una qualche bellezza, dato che tutte le cose sono evidentemente bene, dice la Verità stessa » (*La Gerarchia celeste*, cap. II, trad. francese di Mgr. Darboy). Se il simbolo e il suo archetipo sono incommensurabili, nondimeno esiste un'analogia rigorosa tra il primo e il secondo, come san Dionigi spiega altrove.

o di ogni atto rituale. Secondo un'altra tradizione, che si fa risalire comunemente al califfo 'Alî, nipote del Profeta, la *basmalah* è essenzialmente contenuta nella sua prima lettera, la *bâ*, e questa nel suo punto diacritico, che simboleggia perciò l'Unità principiale.

Nella traduzione usuale, già ricordata, della *basmalah*, l'interpretazione dei due nomi *ar-Rahmân* e *ar-Rahîm* come « il Clemente » e « il Misericordioso » è solo approssimativa, data la mancanza di sinonimi nelle lingue neolatine. I due nomi implicano la nozione della Misericordia (*ar-Rahmah*); *ar-Rahmân* corrisponde alla Misericordia che « include ogni cosa », secondo un'espressione coranica; significa la pienezza dell'Essere, la Sua beatitudine essenziale, e la natura universale del Suo irraggiamento; *ar-Rahîm* corrisponde alla grazia. Come *Rahmân*, Dio Si manifesta secondo le sembianze del mondo; come *Rahîm*, Si manifesta divinamente all'interno del mondo.

I tre nomi divini menzionati nella *basmalah* riflettono tre « dimensioni » o tre « fasi » dell'Infinitudine divina, se è lecito esprimersi cosí: il nome *Allâh* simboleggia, grazie al suo carattere indeterminato, l'Infinito nella sua assoluta trascendenza; Dio, per la sua infinità, è « ricco in Sé stesso ». Il nome *ar-Rahmân* esprime « l'Infinitudine sovrabbondante »: per il fatto stesso che l'Infinito non esclude alcuna realtà possibile, foss'anche la Sua apparente limitazione, Egli è la causa del mondo; la manifestazione del mondo è una pura « misericordia » poiché per mezzo di essa Dio trabocca sulle possibilità limitative, che nulla aggiungono alla sua plenitudine essenziale. Il nome *ar-Rahîm* esprime l'« Infinitudine immanente »: il mondo, che sembra limitare l'Infinito, limita in realtà solo sé stesso; non può escludere l'Infinito, che discende misteriosamente in lui e lo riassorbe virtualmente nella sua plenitudine. L'Infinitezza divina possiede necessariamente questo triplice aspetto.

Ecco la traduzione della sura *al-fâtihah*, « l'aprente », cioè l'introduzione del Corano:

« Lode a Dio, Signore dei mondi,
il Clemente, il Misericordioso,
il Re del giorno del giudizio.
Te adoriamo e in Te cerchiamo rifugio.
Guidaci sulla retta via,

la via di coloro sui quali è la Tua grazia,
non di coloro sui quali è la Tua collera, né di coloro che [errano ».

La tripartizione è tradizionale: la prima parte della sura, fino a: « il Re del giorno del giudizio », ricorda i principali aspetti della Divinità; l'ultima parte, che inizia con: « Guidaci sulla retta via », enumera le tendenze fondamentali della creatura; il versetto intermedio esprime la relazione tra Dio e l'uomo, la quale è una relazione bifronte, composta di dipendenza e di partecipazione.

Attraverso la lode (*al-hamd*) offerta a Dio, lo spirito si solleva prendendo l'avvio da tutto ciò che nel mondo non si riduce soltanto ai limiti delle cose e che non si esaurisce nella loro apparenza fenomenica; ogni qualità positiva comporta un sostrato di realtà inesauribile; ogni colore, per esempio, è al tempo stesso evidente e insondabile nella sua unicità essenziale, che rivela l'Essere unico, il « Signore dei mondi ».

L'Essere stesso svanisce di fronte all'Infinito, e Questi si manifesta attraverso l'Essere secondo le due « dimensioni » descritte sopra, la prima essendo la plenitudine «statica» di *ar-Rahmân*, e la seconda la plenitudine « dinamica », cioè salvifica ed immanente di *ar-Rahîm*. D'altra parte, la Beatitudine-Misericordia (*ar-Rahmah*) dispiega e ricolma la creatura, mentre il Rigore (*al-Jalâl*), che è un'espressione della « Maestà » o trascendenza divina, la comprime e la rende impotente.

Nell'ordine delle categorie dell'esistenza individuale, il Rigore viene manifestato dal tempo; consumando il mondo e gli esseri che vi si trovano, ricorda loro il « debito » verso il Principio di esistenza. La totalità del tempo, il suo ciclo completo, è il « giorno (del pagamento) del debito » (*yawm ad-dîn*), il che vuol dire altresí il « giorno della religione », perché la religione è come il riconoscimento di un debito (42). La stessa espressione significa anche il « giorno del giudizio », che non è altro se non la reintegrazione finale del ciclo temporale nell'atemporale. La reintegrazione può essere concepita a diversi livelli, a seconda che si consideri la fine dell'uomo, la fine di questo mondo o quella di tutto l'universo

(42) È anche un significato della parola latina *religio*.

manifestato, poiché « ogni cosa è peritura, tranne il Suo volto », come dice il Corano.

Nell'atemporale la libertà prestata agli esseri individuali torna alla sua sorgente divina, in « quel giorno », soltanto Dio è il « Re assoluto »: l'essenza stessa del « libero arbitrio », la sua realtà incondizionata, si identifica quindi con l'Atto divino. Solo in Dio libertà, atto e verità coincidono (43), ed è per questo che taluni sufi affermano che gli esseri, nel giudizio finale, si giudicheranno essi stessi in Dio, in conformità del resto con un passo coranico secondo il quale sono le membra dell'uomo ad accusarlo.

L'uomo viene giudicato secondo la sua tendenza essenziale; questa può essere conforme all'attrazione divina, può essere contraria ad essa, od anche indecisa tra le due direzioni; sono queste rispettivamente le vie di « coloro sui quali è la Tua grazia », di « coloro sui quali è la Tua collera » e di « coloro che errano », cioè che si disperdono nell'infinitezza dell'esistenza, dove girano per cosí dire a tondo. Il Profeta, parlando di queste tre tendenze, disegnò una croce: la « retta via » è la verticale ascendente; la « collera divina » agisce nel senso opposto, la dispersione di coloro che « errano » è la linea orizzontale. Le medesime tendenze fondamentali si ritrovano in tutto l'universo; esse costituiscono le dimensioni ontologiche dell'« altezza » (*at-tûl*), della « profondità » (*al-'umq*) e della « vastità » (*al-'urd*). L'Induismo indica queste tre tendenze cosmiche (*gûnas*) coi nomi *sattva*, *rajas* e *tamas*: *sattva*

(43) Giacché la libertà è ovunque tale, senza cioè costrizione interiore, si può dire che l'uomo è libero di dannarsi, come è libero di gettarsi in un abisso, se lo vuole; ma, appena l'uomo agisce, la libertà diventa illusoria nella misura in cui contrasta la verità: chi si getta volontariamente in un abisso, si priva con questo gesto della propria libertà d'azione. Lo stesso vale per l'uomo dalle tendenze infernali: diventa schiavo della sua scelta, laddove l'uomo dalle tendenze spirituali si innalza verso una maggiore libertà. D'altra parte, poiché la realtà dell'inferno è fatta d'illusione – l'allontanamento da Dio, infatti, non può che essere illusorio – l'inferno non può esistere in eterno accanto alla Beatitudine, quantunque la sua fine non possa essere concepita, secondo la sua propria visione; è questa l'eternità a rovescio degli stati di dannazione. I sufi insistono dunque a ragione sulla relatività di ogni cosa creata, e affermano che, dopo un periodo di tempo indefinito, il fuoco dell'inferno si raffredderà; tutti gli esseri umani saranno alla fine riassorbiti in Dio. Checché ne pensino taluni filosofi moderni, la libertà e l'arbitrio si contraddicono; l'uomo è libero di scegliere l'assurdo, ma non è libero in quanto lo sceglie: la libertà e l'atto non coincidono nella creatura.

esprime la conformità con il Principio, *rajas* la dispersione centrifuga e *tamas* la caduta (44), non soltanto in un senso dinamico e ciclico, s'intende, ma anche in un senso statico ed esistenziale (45).

Si può anche dire che per l'uomo vi è una sola tendenza essenziale, quella che lo riconduce verso la propria Essenza eterna; tutte le altre tendenze sono soltanto l'espressione dell'ignoranza delle creature, e saranno quindi tolte di mezzo, giudicate. L'invocazione che Dio ci guidi sulla retta via altro non è perciò che l'aspirazione verso la nostra propria Essenza pretemporale. Secondo l'esegesi esoterica, la « retta via » (*aç-çirât al-mustaqîm*) è l'Essenza unica degli esseri, come afferma un versetto della sura di *Hûd*: « Non esiste essere vivente che Egli (Dio) non tenga pel ciuffo (46); in verità, il mio Signore è su una retta via » (47). Questa preghiera corrisponde perciò all'invocazione essenziale e innata di ogni creatura; essa viene esaudita proprio perché è stata pronunciata.

L'aspirazione dell'uomo verso Dio implica i due aspetti espressi dal versetto: « Te adoriamo (o serviamo), e in Te cerchiamo rifugio (o aiuto) »; l'adorazione è la scomparsa della volontà individuale dinanzi alla Volontà divina, che si rivela esteriormente mediante la Legge sacra, e interiormente mediante l'azione della Grazia; il ricorso all'aiuto divino è la partecipazione alla Realtà divina per mezzo della Grazia, e piú direttamente, per mezzo della Conoscenza. In conclusione, le parole « Te adoriamo » corrispondono all'« estinzione » (*al-fanâ*), e le parole « in Te cerchiamo rifugio » alla « sussistenza » (*al-baqâ*) nell'Essere puro. Il versetto citato rappresenta quindi l'« istmo » (*al-barzakh*) tra i due « oceani » dell'Essere (assoluto) e dell'esistenza (relativa) (48).

(44) Cfr. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix* (Les Éditions Véga, Paris 1931). (Tr. it. Rusconi, Milano 1977 - *n.d.t.*).

(45) Se la stupidità, l'errore, il vizio, la bruttezza, eccetera, sono manifestazioni di *tamas*, questo vale anche, in misura diversa, per la materia, la pesantezza, l'oscurità, eccetera; ma tali categorie sono « neutre », suscettibili dunque di un simbolismo sia positivo che negativo.

(46) Si ricorderà il simbolo indú secondo il quale l'essere è unito al Principio per il tramite del « raggio solare » che passa attraverso la corona della testa (*sushumnâ*).

(47) v. 55.

(48) Cfr. i versetti coranici: « (Dio) crea i due mari che si incontrano; tra i due vi è un istmo che non possono passare » (LV, 19 e 20).

II - FONDAMENTI DOTTRINALI

Gli aspetti dell'Unità

La dottrina islamica è interamente contenuta nel *Tawhîd*, l'« affermazione dell'Unità divina ». Per la maggior parte dei credenti questa affermazione è l'asse evidente e semplice della religione; per il contemplativo è la porta che si apre sulla realtà essenziale. L'apparente semplicità razionale dell'Unità divina si differenzia nello spirito del contemplativo via via che vi penetra; i diversi aspetti che l'Unità logicamente comporta andranno man mano approfondendosi finché le loro opposizioni non potranno piú essere conciliate unicamente per mezzo del pensiero discorsivo, pensiero che essi spingeranno ai limiti estremi, consentendo cosí allo spirito una sintesi che si pone al di là di ogni concezione formale. Questo vuol dire che soltanto l'intuizione non-formale accede all'Unità (1).

È la formula fondamentale dell'Islam, la « testimonianza »

(1) Nella contemplazione cristiana, l'Unità divina si dispiega nelle Tre Ipostasi della Trinità. La differenza con la contemplazione sufica sta nel fatto che, per il contemplativo cristiano, le Tre Ipostasi sono considerate subito come Realtà ultime. All'inizio, esse sono, è vero, soltanto un « mistero » inaccessibile al pensiero, giacché solo l'Unità della Natura divina può essere assentita direttamente; in seguito, le Tre « Persone » diventano evidenti, con le loro relazioni reciproche, e da questa diversità indivisa in Dio l'intuizione – non la contemplazione – si innalza infine sino alla Natura una – « Un solo Dio perché un solo Padre », dicevano i Padri greci – Natura inaccessibile ad ogni unificazione puramente razionale.

(*shahâdah*) che « non vi è divinità, fuorché la Divinità » (*lâ ilâha ill-Allâh*), che « definisce », per cosí dire, l'Unità divina. Questa formula deve tradursi cosí e non, come generalmente si usa, con: « non v'è dio tranne Allâh », dal momento che è opportuno mantenere per essa l'aspetto di pleonasma o di paradosso: la prima parte – chiamata « lo spogliamento » (*as-salb*) o la « negazione » (*an-nafy*) – nega in modo generico la stessa nozione di divinità (*ilâh*) che la seconda parte – « l'affermazione » (*al-ithbât*) – afferma isolandola; in altre parole, l'intera formula postula un'idea – quella di divinità – che essa nega al tempo stesso come genere; ciò è esattamente l'opposto di una « definizione », dato che definire una cosa significa non solo determinare la « differenza specifica », ma nel contempo ridurla al « genere prossimo », dunque a concezioni generali; ora, come attesta la *shahâdah*, la Divinità viene « definita » proprio dal fatto che la Sua realtà sfugge ad ogni categoria. Questo paradosso è analogo a quello delle formule taoiste: « La via che si può percorrere non è la vera Via », e « Il nome che può essere pronunciato non è il vero Nome » (2); qui, come nella « testimonianza » islamica, un'idea viene provvisoriamente proposta al pensiero, poi sottratta a tutte le categorie di esso.

La formula « non vi è divinità, fuorché La Divinità », contiene simultaneamente due significati apparentemente opposti: da un lato, opera una distinzione tra altro-da-Dio e Dio Stesso, e dall'altro riconduce il primo al secondo. Essa esprime quindi contemporaneamente la distinzione piú fondamentale e l'identità essenziale e riassume cosí l'intera metafisica.

Secondo tale « testimonianza », Dio è distinto da tutto, e nulla può esserGli paragonato, poiché tra realtà paragonabili vi è comunanza di natura o uguaglianza di condizione, mentre La Divinità trascende l'una e l'altra. La perfetta incomparabilità esige che nulla possa essere paragonato con l'incomparabile, sotto qualsivoglia aspetto e questo è come dire che nulla esiste di fronte alla Realtà divina, di modo che ogni cosa si annulla in Essa: « Dio era e nessuna cosa era con Lui; e Egli è ora quale era » (*hadîth qudsî*) (3).

(2) Prime parole del *Tao tei king*.
(3) Parole del Profeta d'ispirazione divina.

In tal modo l'estrema « lontananza » (*Tanzîh*) deve implicare il suo contrario: poiché nulla può opporsi a Dio – si tratterebbe infatti di un'altra « divinità » (*ilâh*) – ogni realtà non può che essere un riflesso della Realtà divina; cosí, ogni significato che si voglia attribuire all'espressione *ilâh* (divinità) sarà trasposto *in divinis:* « non vi è realtà, fuorché La Realtà », « non vi è forza, fuorché La Forza », « non vi è verità, fuorché La Verità » (4). Non bisogna sforzarsi di concepire Dio abbassandoLo al livello delle cose; al contrario, le cose si riassorbono in Dio dal momento in cui si riconoscono le qualità essenziali da cui sono costituite (5).

*

* *

I maestri sufi chiamano l'Unità indivisibile *al-Ahadiyah*, che deriva da *ahad*, « uno », e l'apparizione dell'Unità nei suoi aspetti universali *al-Wâhidiyah*, derivante da *wâhid*, « unico », e che traduciamo con « Unicità ».

L'Unità suprema e incomparabile è senza « aspetti »; non può essere conosciuta contemporaneamente al mondo, vale a dire che è oggetto solo della Conoscenza divina e indifferenziata. L'Unicità (*al-Wâhidiyah*), invece, è in un certo modo in correlazione con l'Universo; in essa l'Universo appare in modo divino: in ognuno dei suoi aspetti, che sono innumerevoli, Dio si rivela in modo unico, e tutti si inseriscono nell'unica Natura divina (6). La distinzione tra Unità e Unicità divine è analoga alla distinzione vedantica tra *Brahma nirguna* (« Brahman al di là della qualificazione ») e *Brahma saguna* (« Brahman qualificato »).

Logicamente, l'unità è al tempo stesso indifferenziata e principio di distinzione. In quanto unità indivisibile, nel significato di

(4) Cfr. Frithjof Schuon, *Shahâdah e Fâtihah*, in *Le Voile d'Isis*, numero di luglio 1933, Paris.

(5) È la prospettiva del simbolismo (*Tashbîh*), complementare a quella del *Tanzîh*.

(6) Si possono concepire diversi ternari nell'Unicità divina, giacché il ternaro è, del resto, fra i numeri, l'« immagine » più immediata dell'Unità; nondimeno, nessun ternario considerato dal sufismo è rigorosamente analogo alla Trinità cristiana che è, invece, logicamente in relazione con la discesa del Verbo eterno, contemplata secondo una prospettiva che costituisce l'originalità intellettuale del Cristianesimo.

al-Ahadiyah, corrisponde a ciò che gli Indú indicano con « Non-Dualità » (*advaïta*); in quanto unicità, nel significato di *al-Wâhidiyah*, è il contenuto positivo di ogni distinzione, poiché ogni essere si distingue piú per la sua unità intrinseca che soltanto per la sua limitazione. Del resto, le cose si distinguono per le loro qualità, e queste, nella misura in cui sono positive, possono trasporsi nell'universale, secondo la formula: « non vi è perfezione, fuorché La Perfezione (divina) »; ora, le Qualità universali si collegano all'Unicità divina, poiché sono, per cosí dire, « aspetti » possibili dell'Essenza divina immanente al mondo. Rispetto all'Essere unico che si manifesta in esse, possono paragonarsi a raggi emananti dal Principio, da cui non si staccano mai, e che illuminano tutte le possibilità relative. Esse sono, in un certo senso, i « contenuti increati » delle cose create, e per il loro tramite la Divinità è accessibile, permanendo il fatto tuttavia che l'Essenza suprema (*adh-Dhât*) (7), nella quale le loro realtà distinte coincidono, rimane inaccessibile movendo dal relativo; il loro dispiegarsi è simboleggiato dal sole, di cui si vedono i raggi, ma che non può esser guardato direttamente a causa del suo splendore accecante.

Non bisogna dimenticare che gli aspetti principiali dell'Essere sono anche le modalità fondamentali della conoscenza; le Qualità universali sono quindi nell'Intelletto come sono nell'Essenza; sotto entrambi gli aspetti si possono paragonare ai diversi colori contenuti nella luce bianca. La sua bianchezza è d'altronde veramente un'assenza di colore, il che è analogo al fatto che l'Essenza, sintetizzante tutte le Qualità (*Çîfât*), non può essere conosciuta sullo stesso piano di queste ultime.

Per il mentale, le Qualità perfette si presentano come idee astratte; per l'intuizione, che « assapora » l'essenza delle cose, esse sono piú reali delle cose stesse. Tutto ciò che i sufi insegnano a proposito delle Qualità divine, viene affermato dai contemplativi ortodossi riguardo alle « Energie » divine (ἐνέργεια), da essi considerate ugualmente come increate, ma immanenti al mondo: esse non possono essere separate dall'Essenza (οὐσία) che mani-

(7) Indichiamo con la parola Essenza – che usiamo come l'equivalente dell'espressione araba *adh-Dhât* – non solo il polo attivo dell'Esistenza universale, come quando si contrappone l'« essenza » alla « sostanza » cosmiche, ma anche la Realtà assoluta e indefinita in quanto si « contrappone », per la sua trascendenza, all'Essere e *a fortiori* all'Universo.

festano, e ne sono tuttavia distinte, il che può concepirsi solo in virtú di un'intuizione che « distingue la Natura divina pur unendola, e la unisce mediante distinzione », come dice san Gregorio Palamas; la medesima verità è espressa nella formula sufica che definisce la relazione tra le Qualità e Dio: « Né Lui, né altro da Lui » (*lâ huwa wa lâ ghayruhu*). L'Essenza, dice san Gregorio Palamas, è « incomunicabile, indivisibile ed ineffabile, e oltrepassa ogni nome e ogni intellezione »; non si manifesta mai « al di fuori della propria ipseità »; tuttavia la Sua stessa natura implica « un atto sovratemporale » di rivelazione grazie al quale diventa in un certo modo accessibile alla creatura, nel senso che quest'ultima « si unisce alla divinità nelle Sue Energie » (8).

Le Qualità divine, ciascuna delle quali è unica, sono una moltitudine indefinita. Quanto ai Nomi divini, essi sono necessariamente in numero limitato, non essendo altro che le Qualità sintetizzate in alcuni tipi fondamentali e « promulgate » dalla sacra Scrittura quali « mezzi di grazia » suscettibili d'essere « invocati ». Ma i sufi parlano di « Nomi divini » indicando in tal modo tutte le possibilità o essenze universali contenute nell'Essenza divina immanente al mondo; e questa terminologia è solo un prolungamento del simbolismo coranico: nel Corano, Dio si rivela per mezzo dei Suoi nomi, cosí come si manifesta nell'universo attraverso le Sue qualità perfette (9).

Considerati quali determinazioni, i Nomi o le Qualità sono « relazioni universali » (*nisab kulliyah*) « non-esistenti » in sé stesse, quindi « virtuali » e permanenti nell'Essenza. Esse sono manifestate, cioè conosciute in modo distintivo solo nella misura in cui i loro termini impliciti, come l'attivo e il passivo, si determinano; questo vuol dire che le Qualità o i Nomi divini « esistono » solo

(8) « La dottrina ascetica e teologica di san Gregorio Palamas » del monaco Wassilij del monastero Panthaleimon sul monte Athos, tradotta in tedesco dal padre Ugolino Landvogt, O.E.S.A., Würzburg, 1939.

(9) Nel linguaggio sufico, i Nomi divini, come ausilî di invocazione, indicano quindi al tempo stesso ciò che la Scolastica chiama « presenza d'immensità » – corrispondente piú particolarmente alle Qualità – e « presenza d'abitazione »; la prima si riferisce all'immanenza universale di Dio nel mondo, la seconda alla Sua « presenza reale » nei sacramenti e nella visione contemplativa. Sulla teoria sufica delle Presenze (*Hadarât*) divine, vedasi il capitolo « L'Unione », pag. 72.

nella misura in cui il mondo « esiste ». D'altra parte, tutte le qualità del mondo si riducono logicamente alle Qualità universali, cioè a pure relazioni (10).

La Creazione

> « *Eccoti la prova della Sua onnipotenza, che sia lodato: Egli si cela a te per mezzo di quanto non ha esistenza al di fuori di Lui* ».
>
> (Ibn Atâ'illâh al-Iskandarî, *Hikam*).

L'idea di creazione, che è comune alle tre religioni monoteistiche (11), contraddice apparentemente quella dell'Unità essenziale di tutti gli esseri, perché la *creatio ex nihilo* sembra negare la preesistenza delle possibilità nell'Essenza divina e conseguentemente anche la loro sussistenza in Essa, mentre l'Idea di manifestazione, come è insegnata dall'Induismo, pone in relazione gli esseri relativi con l'Essenza assoluta come altrettanti riflessi con la loro fonte luminosa. Tuttavia, le due concezioni – o i due simbolismi – si avvicinano l'una all'altra se si considera che il significato metafisico del « nulla » (*'udum*), dove il Creatore « attinge » le cose, non può che essere quello della « non-esistenza », cioè di non-manifestazione o di stato principiale: poiché le possibilità contenute in modo principiale nell'Essenza divina non vi sono distinte come tali prima del loro dispiegamento in modo relativo, esse non sono neppure « esistenti » (*mawjûd*), dato che l'esistenza implica già una prima condizione ed una distinzione virtuale del « conoscente » e del « conosciuto ». Quanto all'atto del « creare », secondo il significato

(10) Alcuni maestri sufi considerano un aspetto divino intermedio tra l'Unità e l'Unicità, che chiamano Solitudine (*Wahdah*) divina. In esso le possibilità di distinzione o di manifestazione sono « concepite » in modo principiale senza essere realmente dispiegate. La Solitudine divina comporta in Sé stessa quattro « aspetti » principiali: la Conoscenza (*al-'Ilm*), la Coscienza (*ash-Shuhûd*), la Luce (*an-Nûr*) e l'Essere (*al-Wujûd*); l'idea di « coscienza » va trasposta al di là dell'aspetto psicologico; è la qualità di testimonio (*shahîd*).

(11) Usiamo il termine convenzionale in mancanza di meglio, giacché ogni autentica tradizione riconosce un unico principio supremo.

dell'espressione araba *khalaqa*, è sinonimo di « attribuire ad ogni cosa la propria misura », il che, trasposto nell'ordine metafisico, corrisponde alla prima determinazione (*ta'ayyun*) delle possibilità nell'Intelletto divino. Secondo questo significato della parola *khalq*, la « creazione » può essere considerata come precedente logicamente la « produzione all'esistenza » (*îjâd*) di queste stesse possibilità; la cosmogonia può essere cosí descritta: Dio « concepisce » prima le possibilità suscettibili di manifestazione in uno stato di perfetta simultaneità, attribuendo ad ognuna la sua « capacità » (*qadr*) di svilupparsi in modo relativo, poi le fa esistere (12) manifestandoSi (*zahara*) in esse. Dio, nella Sua qualità di Creatore (*Khâliq*), opera quindi una scelta delle possibilità da manifestare. Cosí appare la creazione in quanto riferita alla Persona (*an-Nafs*) divina, concepita in analogia con la persona umana e indicata con attributi quali il Giudizio (*al-hukm*), la Volontà (*al-irâdah*) e l'Azione (*al-fi'l*); l'antropomorfismo di tali espressioni è solo un'« allusione » (*ishârah*) e non una limitazione della prospettiva menzionata. Esiste tuttavia una prospettiva metafisica piú ampia, che considera le cose in virtú dell'infinità dell'Essenza divina: rispetto all'Infinito, tutte le possibilità sono quelle che sono eternamente; cioè, nella Conoscenza divina, tutte le possibilità sono contenute cosí come sono, con ciò che ognuna di esse comporta di attualità permanente o relativa, e la scelta delle possibilità di manifestazione coincide perciò con la loro stessa natura; oppure secondo un aspetto complementare del precedente, l'Essere divino si manifesta Egli stesso secondo tutti i modi possibili (13) e non vi è limite alle possibilità divine.

(12) Cosí il nome divino di Creatore (*al Khâliq*) è ritenuto gerarchicamente superiore a quello di Produttore (*al-Bâri*), e questo è, a sua volta, superiore al nome di Colui-che-dà-la-forma (*al Muçawwir*) – è l'ordine secondo cui i tre Nomi sono elencati nel Corano (LIX, 23) – giacché la forma è secondaria rispetto all'esistenza. Ciò dimostra, del resto, che la prima « determinazione » delle possibilità, secondo il significato metafisico del verbo *khalaqa*, non è formale.

(13) Conformemente a ciò, ogni « teoria della conoscenza » si riduce a due « definizioni » complementari ugualmente valide: o le cose appaiono in una conoscenza unica, presente in modo principiale in ogni essere, oppure ogni essere individuale « soggettiva » a suo modo un Essere unico e universale. Senza unicità di principio, non vi è alcuna conoscenza; Ibn 'Arabî scrive nelle *Futûhât al-Mekkiyah* che le essenze individuali (*al-a'yân*) si riflettono nell'Essere (*al-Wujûd*) divino, oppure che l'Essere divino si riflette nelle essenze individuali, secondo il punto di vista che si adotta.

In qualunque modo si voglia considerarlo, il mondo è in realtà la manifestazione di Dio a Sé stesso, come afferma la sentenza sacra (*hadîth qudsî*) (14) che riconduce l'idea di creazione a quella di Conoscenza: « Ero un tesoro nascosto; ho voluto essere conosciuto (o: conoscere), e ho creato il mondo ». Nel medesimo significato, i sufi paragonano l'Universo ad un insieme di specchi nei quali l'Essenza infinita si contempla in molteplici forme, o che riflettono a differenti livelli l'irradiazione (*at-tajallî*) dell'Essere unico; gli specchi simboleggiano le possibilità dell'Essenza (*adh-Dhât*) di autodeterminarsi, possibilità che Essa comporta in modo supremo in virtú della sua infinità (*Kamâl*); è questo almeno il significato puramente principiale degli specchi, giacché essi hanno anche il significato cosmologico di sostanze ricettive (*qawâbil*) rispetto all'Atto puro (*al-Amr*). In ambedue i casi si è in presenza di una polarità che nondimeno s'integra nell'Unità, dato che i due termini opposti si riconducono da un lato all'Essere divino (*al-Wujûd*), che altro non è se non la prima affermazione, perfetta e incondizionata, dell'Essenza (*adh-Dhât*) (15), e dall'altro, alle « possibilità principiali » (*al-a'yân ath-thâbitah*) che si riducono ugualmente all'Essenza, di cui sono soltanto « determinazioni » o « relazioni » (*nisab*) « non esistenti in quanto tali benché permanenti » (Ibn 'Arabî, *La Sagesse des Prophètes*, cap. su Henoch).

Occorre comprendere bene che questa opposizione puramente logica dell'Essere e delle « possibilità principiali » non riguarda assolutamente entità cosmiche distinte, ma rappresenta in un certo senso una chiave speculativa per la reintegrazione di tutte le dualità possibili nell'Unità dell'Essenza; essa corrisponde nondimeno ad una precisa realtà metafisica. Quanto al simbolismo che vi si ricollega e che presenta l'Essere divino come una fonte di luce la cui « effusione » o « traboccamento » (*al-fayd*) si spande sulle possibilità, paragonate allo spazio tenebroso (16), non deve essere inteso come un'emanazione sostanziale, infatti l'Essere non può evidentemente uscire da sé stesso, poiché nulla è al di fuori di lui. L'essere

(14) Sentenza del Profeta d'ispirazione divina.

(15) In Sé stessa, l'Essenza è sottratta ad ogni determinazione, anche a quella dell'Essere (*Wujûd*); cioè Essa è contemporaneamente Essere e Non-Essere (*Wujûd wa 'Udum*).

(16) Luce e spazio sono i due simboli piú diretti dell'Essere e della Possibilità.

rivela l'Essenza per affermazione, mentre le possibilità principiali si riconducono ad Essa in un certo senso, per negazione, giacché non sono altro che limitazioni, almeno nella misura in cui vengono staccate logicamente dall'Essere. « In verità, tutte le possibilità (*mumkinât*) si riducono in senso principiale alla non-esistenza (*'udum*) », scrive Ibn 'Arabî ne *La Sagesse des Prophètes*, « e non vi è Essere (o Esistenza) all'infuori dell'Essere di Dio, che sia lodato, (che si rivela) nelle ' forme' degli stati che derivano dalle possibilità come sono in sé stesse, nelle loro determinazioni essenziali » (capitolo su Giacobbe).

Tale distinzione tra l'Essere e le possibilità principiali o essenze immutabili, distinzione al limite del concepibile e che sfocia sull'Infinità divina, permette di considerare la manifestazione universale secondo due relazioni complementari, quella delle « autodeterminazioni » o « soggettivazioni » (*ta'ayyunât*) dell'Essenza e quella delle « rivelazioni » (*tajalliyât*) divine che appaiono nelle prime. L'Essere è concepito per integrazione, di modo che si riveli unico in ogni possibilità manifestata e solo in tutto, mentre le possibilità come tali fondano la diversità senza mai staccarsi essenzialmente dall'Uno. Se la distinzione metafisica che abbiamo cosí stabilito è indiscutibile, e se può essere definita con espressioni logiche, tuttavia non si pone sul piano razionale; difatti la coincidenza dell'Essere (*Wujûd*) e delle possibilità principiali (*a'yân*) – che, secondo Ibn 'Arabî, « non hanno mai sentito il profumo dell'esistenza » – è altrettanto paradossale di quella dell'« esistenza » (*Wujûd*) e dell'« assenza » (*'udum*), e in ciò precisamente si esprime la « vacuità » delle cose – come dicono i Buddhisti – e contemporaneamente la loro natura di puri simboli.

Gli Archetipi

Le « Possibilità principiali » o « essenze immutabili » (*al-a'yân ath-thâbitah*), pur essendo contenute nella non-distinzione dell'Essenza divina, sono anche, in quanto si riflettono nell'Intelletto universale, le « idee » o archetipi che Platone, nella parabola della caverna, paragona agli oggetti reali di cui i prigionieri scorgono soltanto l'ombra proiettata sulle pareti dello speco.

In questo senso, cioè in quanto fanno propria la teoria degli archetipi, tutti i sufi sono necessariamente platonici. Peraltro la dottrina degli archetipi concorda con quella dell'Onniscienza divina, come è dimostrato dal sufi persiano Nûr ad-dîn 'Abd ar-Rahmân Jâmî nel libro *Lawâih* (17) « ... la vera essenza di ogni cosa, seppure non manifestata, si trova sempre nell'abisso interiore dell'Essere reale, mentre le sue qualità sensibili sono visibili all'esterno. È infatti impossibile che le Idee divine racchiuse nel mondo intelligibile siano evanescenti; (pretendere che i contenuti della Scienza divina siano evanescenti) implicherebbe l'ateismo... » (capitolo XXII).

Gli argomenti di taluni filosofi contro l'esistenza delle « idee » di Platone cadono nel nulla quando si comprende che queste « idee » o archetipi non hanno « esistenza », come scrive Ibn 'Arabî, cioè non hanno la natura di sostanze distinte, e che costituiscono soltanto delle possibilità inerenti all'« Intelletto », e inerenti in senso principiale all'Essenza divina. Del resto, tutta la disputa filosofica sugli « universali » deriva da una confusione tra gli archetipi e i loro riflessi puramente mentali. Le idee generali, in quanto forme mentali, sono evidentemente soltanto pure astrazioni; ma tale costatazione non scalfisce minimamente gli archetipi o « idee » di Platone, dato che queste sono semplicemente possibilità o disposizioni intellettuali, possibilità che le « astrazioni » presuppongono e senza le quali non avrebbero alcuna verità intrinseca. Negare le « essenze immutabili », fonte di ogni conoscenza relativa, equivarrebbe a negare lo spazio col pretesto che non vi è forma spaziale. Difatti gli archetipi non si manifestano mai come tali, né nell'ordine sensibile né nell'ordine mentale; eppure ad essi si riconduce principialmente tutto ciò che è racchiuso in questi due ordini. Quando si cerca di afferrarli, indietreggiano davanti alla visione distintiva; si possono conoscere solo intuitivamente, sia

17) *Oriental Translation Fund N.S.*, vol. XVI, traduzione in inglese dal persiano di E.H. Whinfield e Mirza Muhammad Kazvîni. Questo libro, che è soprattutto un commento de *La Sagesse des Prophètes* di Ibn 'Arabî, può essere considerato come un riassunto della metafisica sufica. Nella traduzione la parola *'ayn* (plurale *a'yân*) è talora tradotta « sostanza », il che si presta a molteplici confusioni; perciò preferiamo tradurla « essenza » o « possibilità principiale ». Il termine arabo ha anche il significato di « occhio », « fonte », « essenza individuale ».

muovendo dai loro simboli, sia per identificazione con l'Essenza divina.

Specifichiamo che l'espressione coranica *dhikr* significa « reminiscenza » nel senso platonico di conoscenza riflessa degli archetipi, tenendo presente che la parola *dhikr* vuol dire letteralmente « menzione »; cosí, per esempio, il passo coranico: *idhkurûnî adhkurkum* (II, 152), si può tradurre: « Ricordatevi di Me, Io Mi ricorderò di voi », o: « MenzionateMi, Io vi menzionerò ». È d'altronde con una « menzione » interiore che si evoca un ricordo; d'altra parte la trasposizione dal passato all'ordine principiale è conforme al simbolismo generale delle lingue semitiche: il passato remoto, in arabo, si usa per esprimere l'azione atemporale di Dio. L'ambivalenza della parola *dhikr* ha una funzione importante nel linguaggio dei sufi, poiché riconduce l'« evocazione » delle Realtà essenziali al simbolismo sonoro delle formule d'« incantamento » o d'« invocazione » (*dhikr*) (18). *Dhikr* indica del resto ogni forma di concentrazione sulla Presenza divina; il « ricordo » – o la « menzione » – supremo non è che l'identificazione con il Verbo divino, l'Archetipo degli archetipi.

È ovvio che la « reminiscenza » sufica, come la « reminiscenza » (μνῆμη) platonica non è di natura psicologica, bensí eminentemente intellettuale. Proprio per questo d'altronde i suoi ausilî possono essere di natura elementare e soprattutto corporei; non vi è nulla di piú falso che considerare i metodi incantatori come una forma di adorazione piú « limitata » e dunque meno « cosciente », per esempio, della preghiera libera. Vi è un legame di analogia a rovescio tra l'ordine cosmico piú elementare e l'ordine spirituale piú elevato, e proprio per questo i mezzi che aiutano a trasformare la coscienza nello Spirito non-formale sono in rapporto con i grandi ritmi della natura, i moti degli astri, le onde del mare o l'ansima dell'amore e dell'agonia.

(18) Analoghe al *Mantra-Yoga (japa)* degli Indú.

«Il rinnovamento della Creazione ad ogni istante»

Vi è un aspetto della teoria sufica della Creazione, denominato il « Rinnovamento della Creazione ad ogni istante » o « ad ogni soffio » (*Tajdîd al-khalq bilanfas*), e che si ricollega direttamente alla realizzazione spirituale. Dicevamo che le « essenze immutabili » (*al-a'yân ath-thâbitah*), cioè le pure possibilità in cui Dio Si manifesta a Sé stesso, non vengono mai fatte esistere come tali, ma soltanto le loro modalità relative - o tutte le relazioni (*nisab*) possibili che implicano – si dispiegano nell'Universo. Queste non « escono » realmente dai loro archetipi; anche la loro mutazione non si esaurisce mai in modo sequenziale, come le onde di un fiume continuano a cambiare forma pur obbedendo alla legge che impone loro la configurazione del letto; in questa immagine – imperfetta proprio a causa del suo carattere concreto – l'acqua del fiume rappresenta l'« effusione » o il « flusso » (*fayd*) incessante dell'Essere e il letto del fiume la « determinazione immutabile », mentre le onde corrispondono alle forme sensibili o sottili che nascono da questa polarità ontologica. « L'essenza immutabile » – o archetipo – può anche essere paragonata ad un prisma incolore che frange la luce dell'Essere in raggi iridescenti: la colorazione di questi dipenderà sia dalla natura essenziale della luce che da quella del prisma.

Nel mondo non-formale o spirituale (*'âlam al-arwâh* o *al-Jabarût*), la varietà dei riflessi di un solo e medesimo archetipo appare in una « ricchezza » di aspetti, contenuti gli uni negli altri, come lo sono i molteplici aspetti logici di una sola e medesima verità, o le beatitudini racchiuse in una stessa bellezza; la loro varietà, a questo livello d'esistenza, è ben lontana dalla ripetizione, esprimendo direttamente l'Unicità divina (19). Nel mondo dell'individuazione, invece, i riflessi di un archetipo si manifestano in modo sequenziale, poiché vi interviene la condizione cosmica della forma, nel senso di una limitazione o di un'esclusione reciproca degli aspetti. Questo mondo, che include del resto le forme psichiche come pure quelle corporee, viene chiamato « mondo delle analo-

(19) Cosí nell'ordine non-formale i differenti archetipi si delimitano in modo reciproco.

gie » o « mondo dei somiglianti » (*'âlam al-mithâl*) (20), dato che le forme che vi si manifestano in modo sequenziale o simultaneo sono tra loro analoghe per il fatto stesso che sono analoghe al loro comune archetipo. Nei livelli inferiori dell'esistenza, soprattutto nel mondo corporeo (*'âlam al-ajsâm*), la varietà delle forme si avvicina alla ripetizione, espressa dal mondo quantitativo, senza tuttavia raggiungerla mai, infatti nella ripetizione pura si dissolverebbero tutte le qualità distinte che costituiscono il mondo (21).

Se si prende in considerazione la variazione dei riflessi di uno stesso archetipo dal punto di vista della loro successione temporale, che può essere assunta come espressione simbolica di ogni possibile successione, si dirà che la « proiezione » dell'archetipo nell'esistenza si rinnova ad ogni istante, di modo che lo stesso stato di esistenza « riflessa » non sussiste mai, giacché l'essere relativo è soggetto ad un continuo annientamento e ad un continuo rinnovamento. « L'uomo – scrive Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî ne *La Sagesse des Prophètes* – non s'avvede spontaneamente del fatto che non è e che è di nuovo (*lam yakun thumma kâna*) ad ogni ' soffio '. E se dico ' di nuovo ' non presuppongo alcun intervallo temporale, ma una successione puramente logica. Nel ' Rinnovamento della Creazione ad ogni soffio ', l'istante dell'annientamento coincide con l'istante della manifestazione del somigliante (*mathal*) » (capitolo su Salomone). 'Abd ar-Razzâq al-Qashânî (22) scrive col medesimo significato: « Non esiste intervallo temporale tra l'annientamento e la rimanifestazione, cosí che non si percepisce alcuna interruzione tra due creazioni analoghe e successive, e da allora l'esistenza appare omogenea... » (commento a *La Sagesse des Prophètes*). Secondo Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, l'illusione di continuità « è espressa dalla sentenza coranica: ' sono ingannati da una nuova creazione ' (23), il che vuol dire: per essi non passa un istante senza che percepi-

(20) Si chiama anche « mondo dell'immaginazione » (*'âlam al-khiyâl*).

(21) Consideriamo qui soltanto il ternario costituito dal mondo degli spiriti, il mondo delle anime e il mondo dei corpi, il primo non-formale e gli altri due condizionati dalla forma. È inutile dire che i due mondi superiori comportano a loro volta una molteplicità di gradi.

(22) Maestro sufi del XIII secolo che ha commentato *La Sagesse des Prophètes* di Ibn 'Arabî.

(23) « Ci siamo forse esauriti con la prima creazione? Sicuramente essi sono ingannati da una nuova creazione » (L, 14).

scano quello che percepiscono... » (*La Sagesse des Prophètes, ibid.*). Ciò ricorda la parabola buddhista in cui l'esistenza è paragonata alla fiamma di una lampada ad olio che, pur apparendo sempre identica, non cessa di rinnovarsi ad ogni istante, di modo che la fiamma non è in realtà né la stessa né un'altra. Per completare l'interpretazione buddhista (24) di questa immagine dal punto di vista del sufismo, occorre aggiungere che la luce come tale corrisponde all'Essere (*al-Wujûd*), mentre la forma della fiamma riflette l'archetipo e proprio a questo essa deve la sua relativa continuità. Infatti se è vero che la fiamma non ha esistenza autonoma, è altrettanto vero che essa esiste. Vi è dunque nel cosmo una discontinuità quasi assoluta, che è l'espressione del suo carattere illusorio e che si riduce alla discontinuità fondamentale tra il mondo e Dio; d'altra parte nel cosmo vi è una continuità quasi assoluta, in quanto essa è interamente un riflesso della sua causa divina. 'Abd ar-Razzâq al-Qashânî scrive al proposito: « In questo l'uomo è una possibilità di manifestazione, ma non vede Ciò che lo manifesta, (egli) è pura assenza (*'udum*); invece, in quanto riceve il suo essere dall'irradiazione (*Tajallî*) perpetua dell'Essenza, egli *è*. L'incessante rivelazione delle Attività divine proveniente dai Nomi divini lo rinnovano dopo ogni annientamento, nell'istantaneità, senza successione temporale percettibile, ma secondo una successione puramente logica, giacché non vi è in ciò che una non-esistenza permanente, quella della possibilità pura, e vi è un Essere permanente, la rivelazione dell'Essenza una, poi attività e individuazioni che si succedono con i ' soffi ' che derivano dai Nomi divini... » (esegesi de *La Sagesse des Prophètes, ibid.*).

Quanto ai « soffi » o « spirazioni » (*anfâs*), si tratta di modalità dello « Spiro del Clemente » (*Nafas ar-Rahmân* o *an-Nafas ar-rahmânî*), intendendo con questo il principio divino che « dilata » (*naffasa*) (25) o dispiega le possibilità relative che principiano dagli

(24) Conformemente alla propria prospettiva, il Buddhismo sottolinea soltanto l'inconsistenza del cosmo, dato che la Realtà immutabile si identifica col « vuoto » (*shûnya*), che non può essere espresso in modo positivo. Analogamente d'altronde Ibn 'Arabî parla della « non esistenza » (*'udum*) degli archetipi.

(25) Lo stesso verbo comporta anche il significato di « consolare », in contrapposizione con la « contrazione » (*karb*) causata dall'affanno. La « consolazione » si rifà naturalmente alla Misericordia (*Rahmah*) divina.

archetipi. D'altronde questa « dilatazione » si palesa tale solo da una prospettiva relativa, secondo cui lo stato di « interiorità » (*butûn*) delle possibilità prima della loro manifestazione appare come una « contrazione » (*karb*). Lo « Spiro » divino si ricollega alla Misericordia totale (*ar-Rahmah*), perché grazie ad essa la sovrabbondanza dell'Essere « trabocca » (*afâda*) sulle essenze limitate. D'altro canto l'idea di « spirazione » e di « soffio » si riferisce al simbolismo della Parola divina: come i diversi suoni o « lettere » (*hurûf*) (26) che costituiscono le parole del Libro rivelato sono analoghi agli archetipi che si riflettono nel cosmo, cosí il respiro, che sostiene o trasmette i suoni articolati è analogo al principio divino che dispiega e sostiene le possibilità di manifestazione (27). Lo « Spiro » divino è il complemento « dinamico » e « femminile » del Comando divino (*al-Amr*), l'Atto puro, espresso dalla parola « sii » (*kun*) (28); nel simbolismo menzionato, corrisponde in un certo senso all'emissione del semplice suono. Nelle *Futûhât al-Mekkiyah*, Muhyi-d-dî ibn 'Arabî identifica lo « Spiro » divino con la Natura universale (*at-Tabî'ah*), alla quale attribuisce una funzione cosmogonica analoga a quella che gli Indú chiamano la *Shakti*, « l'Energia produttiva » della Divinità. È in funzione di questo simbolismo che va compresa l'espressione: « il rinnovamento della creazione ad ogni soffio o: mediante i soffi ».

Quanto alla stretta relazione che esiste tra la teoria enunciata e la realizzazione spirituale, basta notare che l'anima umana fa parte del « mondo dei somiglianti » (che comprende d'altronde sia questo mondo che i paradisi « formali » e gli inferi) e che è quindi costituita di riflessi che si succedono indefinitamente senza interruzione, di modo che non possiede una propria continuità. L'identità dell'« io » non è che una « reminiscenza » del « Sé »

(26) Ricordiamo che la scrittura araba è rigorosamente fonetica, di modo che le « lettere » indicano anche i suoni.

(27) Vi è qui un principio della scienza dell'incantazione.

(28) Secondo la dottrina dei Padri greci, il mondo è creato « per mezzo del Figlio nello Spirito Santo ». L'Ordine divino corrisponde al Verbo, dunque al Figlio. Ricordiamo che lo Spirito Santo è chiamato « consolatore », parola analoga al verbo arabo *naffasa*. L'analogia tra lo « Spiro del Clemente » e lo Spirito Santo è valida del resto soltanto per la funzione « economica » di esso, e non per la sua persona ipostatica.

(*al-huwiyah*) (29), la possibilità eternamente sussistente dell'essere nell'Essenza infinita. Quello che « illumina » e conosce la fuga incessante dei « somiglianti » (30) e che li riconduce al loro archetipo non è, evidentemente, la coscienza individuale, ma l'Intelligenza pura e trascendente.

Lo Spirito

Lo Spirito (*ar-Rûh*) universale, chiamato anche l'Intelletto primo (*al-'Aql al-awwal*), è descritto ora come creato, ora come increato. Secondo il detto del Profeta: « la prima cosa creata da Dio fu lo Spirito (*ar-Rûh*) », esso è creato, mentre secondo il passo coranico in cui Dio dice di Adamo « e gli insufflai il Mio Spirito », è increato, poiché è unito direttamente alla Natura divina. Quanto al versetto coranico che descrive cosí la natura dello Spirito: « Ti interrogheranno riguardo allo Spirito; rispondi: lo Spirito [procede] dal Comandamento (*al-Amr*) del mio Signore... » (XVII, 84), può interpretarsi nei due sensi, cioè che lo Spirito è della medesima natura del Comandamento – o Ordine – divino, che è necessariamento increato giacché è lui stesso a creare ogni cosa, oppure che lo Spirito *procede* dall'Ordine, ponendosi ad un livello ontologico immediatamente inferiore.

Se lo Spirito possiede entrambi gli aspetti, vuol dire che è mediatore tra l'Essere divino e l'universo condizionato; increato nella sua immutabile essenza, è però creato in quanto prima entità cosmica. Viene paragonato al Calamo supremo (*al-Qalam al-a'là*) con cui Dio registra tutti i destini sulla Tavola custodita (*al-Lawh al-mahfûz*) che corrisponde all'Anima universale (*an-Nafs al-kulliyah*) (31). Infatti, il Profeta ha detto: « La prima cosa creata

(29) Letteralmente: « l'ipseità », derivata dal pronome *huwa*, « Lui », in quanto si pone al di fuori della contrapposizione dell'« io » e del « tu ».

(30) L'espressione è coranica: « ... Noi non saremo preceduti, se vogliamo sostituirvi con altri simili a voi (*amthâlakum*) e produrvi di nuovo secondo una forma che non conoscete » (LVI, 59, 60).

(31) L'anima individuale è condizionata dalla forma, mentre l'Anima universale è necessariamente sovraformale. In entrambi i casi, l'Anima sta allo Spirito come la sostanza sta all'essenza, o la *materia* alla *forma*, intendendo con quest'ultima espressione, non la forma in quanto limitante, bensí l'essenza

da Dio è il Calamo; Egli creò la Tavola [custodita] e disse al Calamo: scrivi! Questo rispose: che devo scrivere? [Dio] gli disse: scrivi la Mia Scienza della Mia creazione fino al giorno della resurrezione; allora il Calamo fece quello che gli era stato ordinato ». Lo Spirito racchiude dunque l'intera Scienza divina che riguarda gli esseri creati: è dunque la Verità delle verità, o la Realtà delle realtà (*Haqîqat al-haqâïq*), o la manifestazione immediata di questa, secondo l'aspetto preso in considerazione.

Alcuni autori sufici, come 'Abd al-Karîm al-Jîlî, chiamano Spirito Santo (*Rûh al-Quds*) l'essenza increata dello Spirito, e lo paragonano al Volto di Dio (*Wajh Allâh*). È ciò che intendiamo con Intelletto divino.

L'essenza increata dello Spirito corrisponde a ciò che gli Indú chiamano *Purusha* o *Purushottama*, mentre la sua natura creata corrisponde a ciò che chiamano *Buddhi*, la « Luce intellettuale ». Ora, *Buddhi* è il primo prodotto di *Prakriti*, la Sostanza « plastica » universale (32); questo sarebbe come dire che *Buddhi*, benché di natura sovra-individuale, è « creato », poiché ogni « creatura » partecipa della passività della Sostanza.

La parola sufica che indica la Sostanza universale o la *Materia prima* è *al-Habâ*, denominazione che risale al Califfo Alî, successore spirituale del Profeta, e che significa letteralmente il « pulviscolo » sospeso nell'aria e visibile solo grazie ai raggi di luce che rifrange. Il simbolismo di *al-Habâ* spiega la doppia natura dello Spirito, giacché lo Spirito illumina *al-Habâ*, cosí che corrisponde al raggio che si rifrange sul pulviscolo: poiché questo diviene visibile soltanto con la rifrazione della luce, ecco che il raggio prende forma come tale solo per mezzo dello schermo creato dalla polvere. La luce indifferenziata simbolizza lo Spirito increato; la luce deter-

« formante ». Gli individui si distinguono quindi in virtú dello Spirito, cosí come si uniscono essenzialmente in Lui, e sono sostanzialmente uniti nel l'Anima universale, differenziandosi tuttavia per le forme, il cui sostegno « plastico » è proprio l'anima universale o « totale ». Si parlerà di molteplici « spiriti » per il fatto che lo Spirito si polarizza in un certo senso rispetto ad ogni essere particolare. L'unicità essenziale dello Spirito non implica perciò affatto che lo spirito dell'uomo vi si reintegri definitivamente solo per mezzo della morte corporale, poiché l'anima polarizza lo spirito, ed è immortale.

(32) Cfr. René Guénon, *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vedanta*, capitolo su *Purusha* e *Prakriti*.

minata come raggio simbolizza invece lo Spirito creato che è in un certo senso « diretto » come un raggio. Per quanto riguarda il pulviscolo, simbolo di *al-Habâ*, si tratta di un principio di differenziazione invisibile come tale, il che significa – in conformità del simbolismo della luce – che la Sostanza non ha esistenza propria, e può essere colta soltanto nei suoi effetti, il piú materiale dei quali è proprio la manifestazione del modo quantitativo, modo che raffigura il piú chiaramente possibile l'idea della moltitudine dei grani di polvere. Quanto alla polvere illuminata dal raggio, altro non è che il cosmo.

Al-Habâ (33) è per l'Intelletto increato quello che l'Anima universale (*an-Nafs al-kulliyah*) (34) è per l'Intelletto creato (35); d'altra parte, la prima coppia è riducibile a quella della Natura universale (*at-Tabî'ah*) e dell'Ordine divino (*al-Amr*), perché la Natura universale, che si identifica dal punto di vista principiale con il « Soffio » divino (*an Nafas ar-rahmânî*), è paragonabile all'aspetto « materno » della sostanza (*al-Habâ*). Si hanno allora in teoria tre coppie cosmogoniche differenti i cui termini si ricollegano l'uno all'altro come un principio maschile ad uno femminile. Dal punto di vista cosmologico, tuttavia, lo Spirito o Intelletto è increato soltanto implicitamente, poiché soltanto lo Spirito creato rappresenta una realtà cosmica distinta da Dio. Si può d'altra parte considerare la *Materia prima* o *Sostanza* (*al-Habâ*) secondo diversi gradi; quanto alla sua natura puramente principiale, che Ibn 'Arabî chiama « Elemento supremo » (*al-'Unçur al-a'zam*), essa sfugge necessariamente ad ogni possibile cosmologia giacché come tale è soltanto una possibilità divina non-manifestata. Facciamo questa precisazione perché permette di dissipare l'apparente contraddizione tra diversi autori sufi, ed anche tra diverse enunciazioni dello stesso autore.

Come mediatore per eccellenza, lo Spirito è anche il prototipo delle manifestazioni profetiche. Sotto tale aspetto, si identifica con l'Arcangelo Gabriele (*Jabrâîl*) che annunciò il Verbo alla Vergine, e che trasmise il Corano al Profeta.

(33) La Sostanza o *Materia* prima si chiama anche *Hayûlâ*, dal greco ὕλη.
(34) La *Psiche*, di Plotino.
(35) Il *Noûs* di Plotino.

Il Comandamento divino (*al-Amr*)	La Natura universale (*al-Tabî 'ah*) o il Soffio divino (*Nafas ar-Rahmân*)
L'Intelletto divino o lo Spirito Santo (*Rûh al-Quds*)	L'elemento supremo (*al-'Unçur al-a'zam*) o la Sostanza principiale (*al-Habâ*)
L'Intelletto primo (*al-Aql al-awwal*) o lo Spirito (*ar-Rûh*) o il Calamo supremo (*al-Qalam al-a'lâ*)	L'Anima universale (*an-Nafs al-kulliyah*) o la Tavola custodita (*al-Lawh al-mahfûz*)
L'Intelletto primo o lo Spirito	La *Materia prima* o Sostanza cosmica (*al-Habâ* o *al-Hayûlâ*)

L'immagine piú « centrale » dello Spirito sulla terra è l'uomo. Ma, siccome ogni forma lascia necessariamente fuori di sé alcuni aspetti del suo archetipo, lo Spirito si manifesta parimenti, con aspetti complementari piú o meno « centrali », in altre forme terrestri. Cosí, per esempio, si manifesta con la forma dell'albero il cui tronco rappresenta l'asse dello Spirito che traversa l'intera gerarchia dei mondi, e i cui rami e foglie corrispondono alla differenziazione dello Spirito nei molteplici stati di esistenza.

Secondo una leggenda sufica (36), Dio creò lo Spirito nella forma di un pavone e gli mostrò la sua immagine nello specchio dell'Essenza divina; preso da timore reverenziale (*al-haybah*), il pavone emise delle gocce di sudore con cui furono creati tutti gli altri esseri. La ruota del pavone imita il dispiegamento cosmico dello Spirito.

Altro simbolo dello Spirito è l'aquila che si libra sopra le creature terrestri, le osserva dall'alto e cala in verticale sulla preda, come il lampo. Cosí l'intuizione intellettuale coglie il suo oggetto.

(36) Probabilmente di origine persiana.

Anche la colomba bianca, per il colore, l'innocenza, la dolcezza del suo volo, è un'immagine dello Spirito.

Agli estremi confini del mondo sensibile, la natura luminosa degli astri, la trasparenza e l'incorruttibilità delle pietre preziose ricordano altrettanti aspetti dello Spirito universale.

L'Uomo Universale

L'Atto divino, che è uno, ha un solo ed unico oggetto; secondo il « punto di vista » divino, la creazione è una e si riassume in un unico prototipo ove si riflettono tutte le Qualità o « relazioni » (*nisab*) divine senza confusione né separazione: « In verità, Noi abbiamo computato ogni cosa in un prototipo (*imâm*) evidente » (Corano, XXXVI, 11). Dal punto di vista della creazione, invece, l'Universo non può che essere multiplo, dato che è concepito come « altro da Dio » e che solo Dio è uno. Il prototipo unico (*al-Unmûdhaj al-farîd*) si differenzia dunque, dal punto di vista relativo, in polarizzazioni successive, come attivo e passivo, macrocosmo e microcosmo, specie e individuo, uomo e donna (37), l'uno e l'altro elemento di ognuna di queste opposizioni avendo ciascuna la propria perfezione; il macrocosmo, che manifesta Dio come « l'Esteriore » (*az-Zâhir*), è perfetto poiché include tutti gli esseri individuali ed esprime cosí la stabilità e la potenza divine: « Siete dunque una creazione piú forte del cielo che Egli edificò?... » (Corano, LXXIX, 26); il microcosmo, che corrisponde al Nome divino « L'Interiore » (*al-Bâtin*), è perfetto a motivo della sua natura centrale.

Riguardo all'Essenza, che è una, l'universo è come un solo essere. L'unità essenziale del mondo è la cosa piú certa e al tempo stesso piú nascosta: ogni conoscenza o percezione, quale che sia il suo grado di adeguamento, presuppone l'Unità essenziale degli

(37) Queste polarizzazioni cosmiche sono spesso evocate all'inizio delle sure del Corano. Per esempio: « Per la notte quando copre, e per il giorno quando svela e per quello che creò il maschio e la femmina! In verità, le vostre tendenze divergono... ». (Sura XCII, 1-4); la notte e il giorno corrispondono al riassorbimento nel non-manifestato e alla manifestazione, il maschio e la femmina all'attivo e al passivo, e da tali polarità derivano le tendenze divergenti degli uomini, come la fede e la miscredenza, la generosità e l'avarizia menzionate nel seguito della Sura.

esseri e delle cose. Se i diversi esseri percepiscono in modo diverso l'universo, secondo le loro differenti prospettive ed in conformità con i loro gradi di universalità, non lo percepiscono per questo in maniera meno reale, perché la realtà dell'universo non si dissocia da quella della loro visione, e questa realtà è una, benché diversa nei suoi aspetti; è simultaneamente presente nei soggetti conoscenti e negli oggetti conosciuti; d'altra parte, la natura del mondo è dualità e discontinuità: vedere il mondo significa non vedere l'Essenza e contemplare Questa vuol dire non vedere piú il mondo.

Fra tutti gli esseri di questo mondo, l'uomo è il solo la cui visione intellettuale racchiude ogni cosa, mentre gli altri esseri organici hanno soltanto delle visioni parziali di esso. Certo, il contenuto immediato della percezione umana è soltanto il mondo fisico che lo circonda; ma questo rappresenta un'immagine relativamente completa al suo livello di esistenza, dell'intero universo; attraverso le forme sensibili, l'uomo coglie le forme sottili e le essenze spirituali. Si può dunque affermare che l'uomo, che è un microcosmo, e l'universo, che è un macrocosmo, sono simili a due specchi che si riflettono a vicenda: da un lato, l'uomo esiste soltanto in relazione con il macrocosmo di cui fa parte e che lo determina; dall'altro egli conosce il macrocosmo, la qual cosa significa che tutte le possibilità che si dispiegano nel mondo sono contenute in modo principiale nell'essenza intellettuale dell'uomo. È questo il senso del detto coranico: « Ed Egli [Dio] insegnò ad Adamo ogni nome [cioè tutte le essenze degli esseri e delle cose] » (II, 31).

Ogni microcosmo è, a modo suo, un centro dell'universo; ma nell'uomo la polarizzazione « soggettiva » dello Spirito raggiunge il suo punto culminante: « Egli ha assoggettato a voi tutto ciò che è nei cieli e in terra, tutto [provenendo] da Lui » (Corano, XLV, 12). Quanto ai microcosmi non-umani racchiusi nel nostro mondo, sono inferiori all'uomo in quanto microcosmi, cioè in quanto polarizzazioni « soggettive » dello Spirito o del Prototipo unico, ma sono relativamente superiori all'uomo giacché partecipano maggiormente alla perfezione macrocosmica, la qual cosa, nel regno animale, è espressa dal crescente predominio della specie – della forma specifica – sull'autonomia individuale (38) e, nei vegetali e nei minerali, dalla fusione dei due poli: specie ed individuo.

(38) Per questa ragione, l'animale non può decadere nella stessa misura,

Ogni termine delle polarizzazioni successive del Prototipo unico contiene, implicitamente o esplicitamente, il termine complementare: la specie include gli individui, ma ogni individuo comprende virtualmente in sé tutte le possibilità della specie. L'uomo contiene in sé la natura della donna e viceversa, e questo grazie all'origine stessa degli esseri: « Temete il vostro Signore, che vi ha creato da una sola anima (*min nafsin wâhidah*), che ha creato da essa la sua sposa, e che ha formato da questa coppia uomini e donne in gran numero » (Corano, IV, 1). Similmente, il mondo, o macrocosmo, è evidentemente il « contenente » dell'uomo, che ne è parte integrante; tuttavia, l'uomo conosce il mondo poiché tutte le possibilità del mondo sono, in modo virtuale e principiale, presenti nell'uomo. L'uomo e il cosmo, l'abbiamo già detto, sono simili a due specchi che si riflettono l'un l'altro, donde l'adagio sufico: « L'universo è un grande uomo, e l'uomo è un piccolo universo » (*al-kawnu insânun kabîrun wa-l-insânu kawnun çaghîr*). Si può anche affermare che l'universo e l'uomo sono forme dello Spirito universale (*ar-Rûh*) o dello Spirito divino, oppure che sono ambedue aspetti complementari di un solo essere « pancosmico », simbolo di Dio; tuttavia, la forma « esteriore » od « oggettiva » del macrocosmo non può essere colta nella sua totalità giacché i suoi limiti sfuggono indefinitamente, mentre la forma dell'uomo è conosciuta; questo permette di dire che l'uomo è un « compendio » qualitativo del grande « libro » cosmico, poiché tutte le qualità universali vengono espresse, in un modo o in un altro, nella sua forma. D'altra parte, il Profeta afferma che « Dio creò Adamo nella Sua [propria] forma »; ciò vuol dire che la natura primordiale dell'uomo è come il risultato simbolico e, in un certo senso, la « somma » apparente di tutte le essenze divine immanenti al mondo » (39).

per quanto riguarda la sua norma specifica, dell'uomo. « Certo, noi abbiamo creato l'uomo secondo la forma piú bella; poi l'abbiamo reso il piú abietto tra gli abietti, salvo coloro che credono e che compiono le opere buone.... » (Corano, XCV, 3-5).

(39) Anche i Padri greci insegnano questo, soprattutto san Gregorio di Nissa e san Gregorio Palamas; quest'ultimo scrive: « L'uomo, questo mondo maggiore in piccolo, è un compendio di tutto ciò che esiste in una unità, e il coronamento delle opere divine. Per questo appunto fu creato per

Nell'uomo comune il senso « globale » della natura umana rimane virtuale; diventa attuale soltanto in colui che, avendo veramente realizzato tutte le Verità universali che si riflettono nella sua forma terrestre, si identifica per questo con l'« Uomo perfetto » o « Uomo universale » (*al-Insân al-kâmil*). Tale essere avrà in pratica, come forma « esteriore », la sua individualità umana, ma in potenza ed in teoria, tutte le forme e tutti gli stati di esistenza gli appartengono, dal momento in cui la sua « realtà interiore » si identifica con quella della totalità dell'universo.

Si capisce cosí perché l'espressione « Uomo universale » ha due significati, che coincidono o si differenziano secondo il punto di vista da cui si osservano. Questa espressione conviene, da un lato, a tutti gli uomini i quali abbiano realizzato l'Unione o l'« Identità suprema », come i grandi mediatori spirituali, particolarmente i profeti e i « poli » fra i santi; dall'altro, indica la sintesi permanente ed attuale di tutti gli Stati dell'Essere, sintesi che è al tempo stesso aspetto immediato del Principio e la totalità di tutti gli stati relativi e particolari dell'esistenza. È questo il prototipo unico (*al-Unmûdhaj al-farîd*) o « prototipo evidente », di cui parla il Corano e a cui abbiamo accennato prima; e ricordiamo qui che la Creazione, dal « punto di vista » divino, si integra in questo prototipo, in cui si riflettono tutte le Qualità o « relazioni » (*nisab*) divine senza confusione o separazione; soltanto dal punto di vista della creatura l'universo appare molteplice. Ora, i grandi mediatori, il cui spirito si è identificato con lo Spirito divino, si avvicinano cosí a questa sintesi dell'universo, il grande Prototipo, unico e diretto « oggetto » dell'Atto divino (40).

Gli epiteti tradizionali del Profeta si riferiscono, nel loro significato esoterico, all'Uomo universale, che è contemporaneamente lo Spirito, la totalità dell'universo e il simbolo umano perfetto: è

ultimo cosí come noi riassumiamo i nostri discorsi nelle conclusioni finali; l'universo si potrebbe infatti chiamare l'opera del Verbo (*Logos*), che è esso stesso un'ipostasi... ». E altrove: « Benché gli angeli siano superiori a noi in molte cose, sono tuttavia inferiori sotto un certo aspetto... per esempio, per ciò che riguarda l'esistenza secondo l'immagine del Creatore; in questo senso noi siamo stati creati piú perfettamente conformi all'immagine di Dio... » (cfr. op. cit., p. 58, nota 1).

(40) Vedasi anche la nostra introduzione a: 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *De l'Homme Universel*, brani scelti dal libro *al-Insân al-kamîl*, collezione « Soufisme », Alger et Lyon, 1953.

il « Glorificato » (*Muhammad*), perché sintetizza l'irraggiamento divino nel cosmo; è il « servo » perfetto (*'abd*) perché totalmente passivo nei confronti di Dio, essendo distinto da Lui a causa della sua natura creata; è l'« inviato » (*rasûl*) perché, essendo essenzialmente lo Spirito, emana direttamente da Dio; è « illetterato » (*ummî*) in quanto riceve la sua scienza direttamente da Dio, senza l'ausilio di un segno scritto, senza cioè la mediazione d'alcuna creatura, ed è anche l'unico e universale « amato » (*habîb*) da Dio (41).

L'Unione secondo Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî

Nella *Saggezza dei Profeti*, Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî descrive l'Unione suprema come una vicendevole penetrazione della Divinità e dell'uomo: Dio assume, per cosí dire, la natura umana; la natura divina (*al-Lâhût*) diventa il contenuto della natura umana (*an-Nâsût*), concepita come il recipiente della prima; d'altra parte l'uomo è cosí assorbito e come incluso nella realtà divina. Dio è misteriosamente presente nell'uomo; l'uomo si estingue in Dio. Tutto questo deve intendersi soltanto da un punto di vista spirituale, secondo cioè una prospettiva connessa con la realizzazione spirituale, e non puramente dottrinale. Confrontando questi due modi reciproci di penetrazione di Dio e dell'uomo, Ibn 'Arabî aggiunge che « si tratta di due aspetti di un solo e medesimo stato che non si confondono né si cumulano » (capitolo su Abramo).

(41) Per il Cristianesimo, il Prototipo unico altro non è che il Figlio; infatti, il Figlio si identifica col Verbo, che è increato per natura, oppure, secondo l'espressione cristiana, eternamente « generato » dal Padre e della « stessa sostanza » (*homoousios*) di Lui. È noto che l'Islam rifiuta il simbolismo della Filiazione divina, poiché nega ogni distinzione « interna » della Natura divina: i Nomi o le Qualità divine infatti sono soltanto aspetti « estrinseci » di Dio. Questa posizione teologica dell'Islam, che determina anche il linguaggio sufico, rispetta da un lato l'incapacità della maggioranza degli uomini di concepire una tale distinzione senza presupporre una dualità dell'ordine divino – è questa la ragione relativamente esoterica del rifiuto della filiazione divina –; dall'altro, afferma l'Unità suprema dell'Essenza divina e sotto questo aspetto coincide con la teologia della Chiesa d'Oriente poiché anche questa afferma che l'Essenza (*ousia*) è al di là dell'Essere e perciò al di là d'ogni distinzione, anche principiale, come quella delle tre Ipostasi.

Secondo il primo modo, Dio si rivela come il vero Sé che conosce attraverso le facoltà sensitive dell'uomo, e che agisce per mezzo delle sue facoltà d'azione. Secondo il modo inverso, l'uomo si muove, per così dire, nelle dimensioni dell'Esistenza divina, che si polarizza rispetto a lui, in modo tale che ad ogni facoltà o qualità umana corrisponde un aspetto divino, come dice il messaggio sacro: « ... il Mio adoratore non smette di avvicinarsi a Me finché lo amo; e quando lo amo, Io sono l'udito con cui ode, la vista con cui vede, la mano con cui afferra e il piede con cui cammina... » (*hadîth qudsî*).

In quanto congiunto con lo Spirito divino, lo spirito umano conosce in modo principiale ogni cosa, dato che nulla si pone oramai al di fuori della sua essenza; tuttavia, questa conoscenza essenziale e totale, si differenzia soltanto nella misura in cui la luce dell'intelletto ricade su cose individuali. D'altra parte, il soggetto individuale dell'Uomo divino sussiste necessariamente in un certo modo: non sussiste piú, nel senso che soltanto nella sua identificazione con l'Intelletto divino questo essere, che porta ancora il nome di uomo, si riconosce come « sé stesso »; tuttavia, se il suo soggetto individuale non sussistesse in un certo modo, le sue esperienze umane non sarebbero unite fra loro da alcuna continuità « soggettiva ». Ogni soggetto individuale è sottomesso alle limitazioni inerenti al suo ambito esistenziale; questo afferma Ibn 'Arabî parlando del Sigillo della Santità (42) (*khâtim al-Wilâyah*), che è il prototipo e il polo (*Qutb*) di tutti gli uomini spirituali, che è al tempo stesso « sapiente ed ignorante » e al quale si possono attribuire qualità in apparenza contrastanti: « ... nella sua Realtà essenziale (*Haqîqah*) – [in quanto il suo spirito si identifica con lo Spirito increato] e nella sua funzione spirituale [che proviene spontaneamente da tale identificazione], egli conosce [in modo totale e indifferenziato] tutto ciò che ignora a causa della sua costituzione corporea [soggetta alle condizioni dello spazio e del tempo] ... conosce e, contemporaneamente, non conosce, percepisce e non percepisce [essendo la sua conoscenza principiale al di là della percezione distinta], contempla [le Realtà divine nel suo spirito] e tuttavia non [le] contempla [individualmente]... » (*ibid.*, capitolo su Seth).

(42) La santità, nel senso dell'espressione araba *wilâyah*, è uno stato di conoscenza permanente di Dio, stato che, del resto, comporta dei gradi.

Nell'uomo spiritualmente perfetto la relazione tra la Realtà divina (*Haqîqah*) e l'individualità ancora sussistente è la cosa piú difficile da cogliere (43); per l'uomo che abbia raggiunto tale perfezione, infatti, la Realtà divina non è ormai « velata » da nulla, mentre la coscienza individuale è, per definizione, un « velo » (*hijâb*) ed esiste solo in quanto « infrange » la luce accecante dell'Intelletto divino. Ibn 'Arabî paragona l'individualità dell'uomo che abbia « realizzato Dio » ad uno schermo che colora la luce pura filtrandola e che in lui è piú trasparente che negli altri uomini: « È come la luce che si proietta attraverso l'ombra, poiché lo schermo è della stessa natura dell'ombra, che è luminosa per trasparenza. Cosí è anche l'uomo che abbia realizzato Dio: in lui, la « forma di Dio (cioè l'insieme delle qualità divine) (44) si manifesta piú direttamente che in altri... » (*ibid.*, capitolo su Giuseppe).

L'Unione con Dio è anche concepita come l'« assimilazione delle qualità divine » (*al-itticâf biç-Çifât il-ilâhiyah*) assimilazione che deve essere intesa in senso puramente intellettivo come conoscenza delle Qualità o Presenze (*Hadarât*) (45) divine. L'« assimilazione delle qualità divine », d'altra parte, ha il suo riflesso simbolico nell'anima e cioè le virtú spirituali, e il suo modello altro non è che l'Uomo universale.

Torniamo ora a ciò che dicevamo all'inizio del capitolo a proposito della penetrazione vicendevole fra la Divinità e l'uomo

(43) Proprio per questo, del resto, il dogma cristiano delle due nature di Cristo – come quello della Trinità – è un « mistero », cioè è insondabile da parte della ragione discorsiva.

(44) L'insieme delle qualità divine costituisce ciò che il Sufismo chiama la « Forma divina » (*aç-Çûrat al-ilâhiyah*), alludendo al detto del Profeta: « Dio creò Adamo nella Sua forma »; la parola « forma » (*çûrah*) ha dunque qui il senso di « sintesi qualitativa » e non quello di limitazione; essa è analoga alla nozione peripatetica di *forma* (εῖδος), che si contrappone a quella di *materia* (ὕλη).

(45) « Con « presenze » divine, si intendono i gradi della Realtà divina, in quanto stati contemplativi; si parla di cinque Presenze principiali, che sono rispettivamente: *an-Nâsût* (riferita alla forma corporea dell'uomo), *al-Malakût* (riferita al mondo delle Luci sottili), *al-Jabarût* (analoga all'esistenza sovraformale), *al-Lâhût* (la Presenza della Natura divina che si rivela nelle qualità perfette) e *al-Hâhût*, l'Essenza pura. Ci sono anche altre distinzioni delle « Presenze ».

perfetto. Ibn 'Arabî la paragona all'assimilazione nutritiva, simbolo dell'assimilazione mediante la conoscenza: Dio « si nutre » dell'uomo, e l'uomo, da parte sua, « si nutre » di Dio, « mangia » Dio. Il primo modo ha la sua espressione rituale nell'ospitalità sacra, il cui modello tradizionale è l'ospitalità di Abramo nei confronti degli Angeli del Signore e dei poveri: colui che dà da mangiare all'« ospite divino », dà sé stesso in nutrimento a Dio, e ciò richiama alla mente il proverbio indú: « L'Uomo diventa il nutrimento della Divinità che adora ». Il secondo modo corrisponde all'invocazione di Dio, poiché l'uomo si appropria della Presenza divina menzionando il Nome di Dio (46). Lo stesso aspetto dell'Unione è evidentemente simboleggiato dall'Eucaristia.

(46) « Non di solo pane si nutre l'uomo, ma di ogni parola che procede dalla Bocca di Dio » (Vangelo secondo S. Matteo, IV, 4; Deuteronomio, VIII, 3).

III - LA REALIZZAZIONE SPIRITUALE

Tre aspetti della Via: la Dottrina, la Virtú e l'Alchimia Spirituale

Come ogni via contemplativa, e indipendentemente dalla sua differenziazione secondo diversi « sentieri », il sufismo « operativo » implica tre elementi o aspetti costitutivi: la dottrina, la virtú spirituale, e un'arte della concentrazione che chiameremo, giusta l'espressione di alcuni sufi, « alchimia spirituale » (1).

L'assimilazione delle verità dottrinali è indispensabile; tuttavia non compie, da sola, la trasformazione dell'anima, salvo in alcuni casi eccezionalissimi, quando cioè l'anima è talmente ben disposta alla contemplazione che anche una breve considerazione dottrinale è bastevole per immergervela, come succede ad una soluzione soprassatura che, essendo sottoposta ad un impulso pur minimo, può repentinamente trasformarsi in cristalli. L'intelligenza dottrinale in sé è puramente statica; può liberare l'anima da alcune tensioni, ma non può trasformarla veramente senza il concorso della volontà, che rappresenta l'elemento dinamico della via. Succede anche piuttosto facilmente che l'intuizione delle verità metafisiche, risvegliata dapprima dallo studio della dottrina, si disgreghi a poco a poco nello spirito di colui che, credendo di possedere queste verità, vi aderisce soltanto mentalmente, come se la volontà

(1) Il termine arabo piú usato è *al-kimiyâ as-sa'dah*, che significa letteralmente « l'alchimia della beatitudine »; al-Ghazzâlî lo usa con un significato piú generale e piú esteriore di quello da noi qui considerato.

non vi dovesse avere alcuna parte. La volontà deve diventare « povera » nei confronti di Dio, deve cioè conformarsi alla virtú spirituale; questa rappresenta una sorta di concentrazione latente dell'anima, una base solida e naturale della concentrazione direttamente operativa il cui scopo è di squarciare il velo della coscienza, assorbita continuamente dal flusso delle forme. « La virtú spirituale (*al-ihsân*) – ha detto il Profeta – consiste nel fatto che tu adori Dio come se lo vedessi; e se tu non Lo vedi, Egli vede te ».

Secondo la particolare natura del « sentiero » – e « vi sono tanti sentieri quante anime umane » (2) – la comprensione dottrinale ha un influsso piú o meno importante; non esige necessariamente un sapere dottrinale particolarmente vasto: esso deve infatti svilupparsi in profondità e non in superficie. La cosa piú importante, per colui che aspira alla gnosi, è l'essere cosciente del significato profondo dei riti che compie: deve infatti attuare i loro significati secondo la sua comprensione effettiva. In questo ambito, lo sforzo solamente quantitativo e la volontà cieca non possono approdare a nulla, poiché solo ciò la cui natura coincide con la propria porta alla conoscenza.

Bisogna poi aggiungere che ci sono sempre, nelle esperienze spirituali, alcuni elementi che non offrono, per cosí dire, appiglio all'intelligenza teorica; il fatto che la Verità divina oltrepassa infinitamente le sue prefigurazioni mentali deve necessariamente rivelarsi nell'economia della vita spirituale. Sotto questo aspetto si può anche constatare una certa inversione dei rapporti: i sostegni, la cui natura è meno discorsiva dunque piú « oscura » per la ragione, trasmettono generalmente le grazie piú forti; ai confini della pura contemplazione, i simboli diventano sempre piú sintetici e sempre piú semplici nella loro forma.

La Realtà divina è al tempo stesso Conoscenza ed Essere; colui che si vuole avvicinare ad Essa deve vincere non solo l'ignoranza e l'incoscienza, ma anche l'accaparramento dello spirito, da parte di un sapere puramente teorico ed altre simili « irrealtà ». Per tale ragione diversi sufi, tra cui i rappresentanti piú eminenti della

(2) Questo detto arabo non deve intendersi alla lettera; vuol dire semplicemente che la diversità delle nature individuali implica una diversità di metodi spirituali. I tipi mentali si lasciano sempre ricondurre a poche categorie.

gnosi come Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî e 'Omar al-Khayyam (3), hanno affermato la supremazia della virtú e della concentrazione rispetto al sapere dottrinale; i veri « intellettivi » sono i primi a riconoscere la relatività di ogni espressione teorica. L'aspetto intellettuale della Via implica al tempo stesso lo studio della dottrina e il suo superamento mediante l'intuizione; l'errore è sempre rigorosamente escluso, ma anche il mentale, che trasmette la verità limitandola però in qualche modo, deve parimenti venire eliminato nella contemplazione unitiva.

*
* *

La virtú è una forma qualitativa della volontà; ora, chi dice forma, dice essenza intelligibile. La virtú spirituale è imperniata sulla propria essenza, che è una Qualità divina; cioè, questa virtú implica una sorta di conoscenza. Secondo Ahmed ibn al-'Arîf, essa si distingue dalla virtú comune per la sua estraneità ad ogni interesse individuale; se implica una rinuncia, non è in considerazione di un'ulteriore ricompensa, giacché porta in sé il suo frutto, come la conoscenza e la bellezza. La virtú spirituale non è, certamente, né una semplice negazione degli istinti naturali – l'ascetismo è il suo grado inferiore – né una pura sublimazione psichica; essa trae origine da un presentimento della realtà divina sottostante agli oggetti del desiderio – la passione nobile è piú vicina alla virtú che non l'angoscia – e questo presentimento è in sé una specie di « grazia naturale » che compensa d'altra parte l'aspetto sacrificale della virtú; in seguito, il fiorire progressivo di questa richiede un irraggiamento sempre piú diretto della Qualità divina, la cui virtú è l'orma umana, e viceversa, la virtú aumenta nella misura in cui si rivela il suo modello divino. Questo nucleo intuitivo conferisce alla virtú spirituale la sua qualità inimitabile e quasi carismatica; grazie ad essa, l'Intelletto risplende, non in modo « sapienziale » ma in modo « esistenziale », con la bellezza dell'anima o con gli effetti miracolosi che l'affinità tra tale virtú e il suo modello divino può provocare nell'ambiente cosmico.

(3) Cfr. A. Christensen, *Un traité de Métaphysique de Omar Khayyam*, in « Le Monde Oriental », I, 1, 1906.

La conoscenza, nella sua integrità intellettiva, è essenzialmente sovra-individuale perché universale; ora, le virtú rappresentano, nell'individualità e in modo esistenziale, i gradi ed i modi della conoscenza; ne sono quindi i riflessi, non cerebrali o passeggeri, ma volitivi e stabili; sono, per usare un'altra espressione, acquisizioni d'essere e non improvvisazioni di pensiero. Proprio per questo, le virtú sono i sostegni indispensabili della conoscenza, ed ecco perché i sufi le identificano con i gradi spirituali.

Questo ci induce a parlare brevemente della teoria dello « stato » (*al-hâl*) e della « stazione » (*al-maqâm*) spirituali. Lo « stato », secondo questo significato della parola, è un'immersione passeggera dell'anima nella Luce divina; si parla allora secondo l'intensità e la durata dello « stato », di « bagliori » (*lawâih*), di « lampi » (*lawâmi'*), d'« irraggiamento » (*tajallî*), eccetera. La « stazione » è lo « stato » divenuto permanente. La corrispondenza fra le diverse « stazioni » e le virtú spirituali è necessariamente molto complessa; la traccia etica di un livello spirituale è tanto piú sottile quanto piú questo livello è elevato e quanto piú l'incommensurabilità fra Realtà contemplata e il ricettacolo umano diventa profonda. I diversi schemi psicologici delle stazioni spirituali hanno soprattutto un valore speculativo o indicativo.

Come le Qualità divine, che esse riflettono nell'ordine umano, le virtú spirituali possono essere considerate distintamente, secondo una differenziazione piú o meno grande, o riassunte in alcuni tipi fondamentali. Allo stesso modo, virtú apparentemente opposte possono ridursi ad una sola ed identica attitudine; cosí, la pazienza (*aç-çabr*) e lo zelo (*al-ghayrah*), che si manifesta per mezzo della santa collera, presuppongono ambedue un'asse interiore incrollabile; questa immutabilità si manifesta in modo passivo nella pazienza e in modo attivo nella collera.

In un certo senso, tutte le virtú sono contenute nella povertà spirituale (*al-faqr*), il cui nome è usato abitualmente per indicare ogni spiritualità; tale povertà non è altro che il *vacare Deo*, il vuoto per Dio; il suo inizio è il rifiuto delle passioni, il suo compimento l'annullamento dell'io davanti alla Divinità. La natura di questa virtú mostra in modo adeguato l'analogia inversa che collega il simbolo umano al suo archetipo divino: ciò che è vuoto da parte della creatura è plenitudine da parte del Creatore.

Un'altra virtú che si può considerare come un paradigma di tutto ciò che implica l'attitudine del « povero » (*faqîr*) è la sincerità (*al-ikhlâç*) o veridicità (*aç-çidq*); si tratta dell'assenza di preoccupazioni egocentriche nelle intenzioni e nel pensiero e, in sostanza, dell'annullamento del mentale davanti alla Verità divina; è dunque anche un vuoto da parte dell'individuo e correlativamente una plenitudine di ordine superiore, con la differenza tuttavia – rispetto alla povertà – che questa, come l'umiltà, appartiene soltanto al servo, mentre la veridicità appartiene innanzitutto al Signore; si può però osservare che la « povertà » o « umiltà » di Dio è la semplicità della Sua Essenza. Comunque sia, la sincerità spirituale implica la cessazione di questo sdoppiamento della coscienza che costituisce lo stato normale dell'anima: l'uomo inserisce fra il mondo – che comprende anche le sue azioni – e Dio, lo pseudo-principio dell'ego, istintivamente e fatalmente d'altronde, anziché vederli con l'occhio della Verità divina; colui che è sincero (*aç-çiddîq*) è indipendente dai suggerimenti congeniti o spontanei del suo « io » e non si compiace di esso, lasciando che la sinistra non sappia cosa fa la destra.

Abbiamo visto che Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî pone l'amore integrale al vertice della sua « scala » delle dimore dell'anima. Si può dunque considerarlo come la sintesi di tutte le virtú, ed infatti, se ogni virtú è una forma della volontà, l'amore spirituale è la volontà stessa, trasfigurata dall'attrazione divina. L'amore di Dio è imperfetto e persino inconcepibile senza l'amore di Dio nella creazione (ogni aspetto della Sua Rivelazione compreso l'intelletto puro) e senza l'amore della creatura anche minima in Dio; si può dire, in un certo senso, che bisogna amare Dio innanzitutto nella creazione, nel Suo Verbo rivelato e nella Sua verità, poi in Sé stesso, nella Sua aseità trascendente, e infine nei « piú piccoli » che esigono la nostra carità.

D'altra parte, tutte le virtú dello spirito sono compendiate nella Santità (*al-wilâyah*), che è la coscienza ininterrotta della Presenza divina.

Dicevamo che la comprensione dottrinale non ha alcun potere senza la virtú; il contrario è valido solo in misura minore, tuttavia a condizione che l'anima aderisca alla verità per mezzo di una qualunque forma rivelata. La virtú è il fondamento indiretto della concentrazione dello spirito, poiché un'anima viziosa è incapace,

a lungo andare, di concentrarsi sulla verità; viceversa, la concentrazione spirituale contribuisce allo sviluppo delle virtú. In un certo senso, la virtú contemplativa non può perfezionarsi senza l'aiuto di un'« alchimia » interiore che si prenda cura della trasmutazione delle forze naturali dell'anima (4), ma proprio in funzione del suo oggetto, il simbolo rivelato, la concentrazione schiude la via alla Grazia che trasforma l'anima.

*
* *

La parola « alchimia » si adatta bene all'arte della concentrazione considerata in sé poiché l'anima, dal punto di vista di quest'arte, è come una « materia » che bisogna trasformare, come il piombo che deve diventare oro. In altre parole, l'anima caotica e opaca deve diventare « formata » e cristallina; qui, la forma non è un irrigidimento in limiti determinati, ma, al contrario, una coordinazione quasi geometrica e, quindi, una liberazione virtuale dalle condizioni limitative dell'arbitrio psichico, proprio come l'oro e il cristallo attuano, sul piano delle sostanze solide, la natura della luce, il secondo per la sua forma geometrica (5) e, al tempo stesso, per la sua trasparenza.

Secondo il medesimo simbolismo – il piú vicino all'alchimia propriamente detta – l'anima, irrigidita in uno stato di durezza sterile, deve essere « liquefatta », poi di nuovo « congelata » per potere sbarazzarsi delle sue impurità; tale « congelamento » sarà seguito da una « fusione » e quest'ultima da una « cristallizzazione » finale. Le forze naturali dell'anima, per compiere questi cambiamenti, sono attualizzate e coordinate, e possono essere paragonate a quelle della natura: il caldo, il freddo, l'umidità e l'aridità. C'è nell'anima una forza espansiva la cui normale manifestazione è la gioia fiduciosa (*bast*) e l'amore, dunque il calore, e una forza contrattile – un freddo – che si manifesta attraverso il timore e

(4) La teoria sufica delle virtú spirituali differisce sotto molti aspetti da quella che si trova nell'insegnamento monastico d'Oriente. Cosí i Sufi non considerano generalmente la castità una virtú di base, ma la risultante di diverse altre virtú.

(5) È necessario ricordare che la propagazione della luce è rettilinea.

la cui espressione spirituale è l'estrema contrazione (*qabd*) della coscienza nell'istantaneità, di fronte alla morte e all'eternità; quanto all'umidità e all'aridità, esse corrispondono rispettivamente alla passività « liquefattiva » dell'anima e all'attività « fissante » dello spirito (6). Queste quattro forze possono, del resto, riallacciarsi a due principî complementari, analoghi allo « Zolfo » e al « Mercurio » dell'alchimia; nel metodo sufico, questi due principî si identificano rispettivamente con l'atto spirituale, cioè con l'affermazione attiva di un simbolo, e con la plasticità psichica. Con l'intervento della Grazia, l'affermazione volontaria del simbolo diventa l'attività permanente dello Spirito (*ar-Rûh*), mentre la plasticità o ricettività dell'anima acquisterà un'ampiezza cosmica (7).

La qualità ignea e la qualità « fissante » si ricollegano al polo attivo, analogo allo Zolfo, mentre la qualità contrattile e la qualità dissolvente, « umida », si riallacciano al polo passivo, il Mercurio dell'alchimia. È quindi facile vedere come le differenti qualità « naturali » dell'anima si combinino nei diversi stati: l'indurimento sterile dell'anima deriva dall'unione della qualità fissante – dell'aridità – del mentale con la qualità contrattile dello psichismo; il corrispondente di tale stato è la dissipazione proveniente da una connessione della forza espansiva del desiderio con il potere dissolvente dello psichismo passivo; questi due stati di squilibrio possono d'altronde assommarsi, come succede la maggior parte delle volte. L'equilibrio dell'anima consiste in un ampio alternarsi di espansione e di contrazione, paragonabile alla respirazione, e nelle « nozze » dell'attività « fissante » dello spirito con la ricettività « liquida » dell'anima.

Perché questa sintesi possa avvenire, bisogna che le potenze dell'anima non si lascino determinare da impulsi esterni, ma che rispondano all'attività spirituale imperniata sul cuore (8).

(6) Cfr. l'articolo di Maurice Aniane: *Notes sur l'alchimie*, nella raccolta *Yoga* dei *Cahiers du Sud*, Parigi 1953, e la nostra serie di articoli: *Considérations sur l'alchimie*, in *Etudes Traditionnelles*, ottobre-novembre 1948, Parigi. (Si fa rimando altresí all'opera dell'Autore: « L'Alchimie », Fondation L. Keimer, Basilea 1974 - *n.d.t.*).

(7) Secondo Muhy-d-dîn ibn 'Arabî, il significato universale dello Zolfo è l'Atto divino (*al-Amr*) e quello del Mercurio la Natura totale (*Tabî'at al-kull*).

(8) Questo corrisponde, nell'alchimia propriamente detta, alla « chiusura ermetica » del vaso.

Abbiamo tratteggiato l'arte della concentrazione in termini propriamente alchemici, perché questa terminologia mette in evidenza la corrispondenza esistente tra i poteri dell'anima e le forze naturali, e anche fisiche, dell'organismo umano. L'utilizzazione di tali forze avvicina questo aspetto del *Taçawwuf* ai metodi del *Rajâ-Yoga.* Naturalmente, questa tecnica può essere descritta con simbolismi diversi. Gli autori sufici ne parlano quasi sempre in modo implicito, indicando l'uso dei simboli che sono l'oggetto della concentrazione; infatti, l'operazione « alchemica », come noi l'abbiamo considerata, non può separarsi dalla natura dei simboli usati come « mezzi di Grazia », e proprio mediante questi simboli l'aspetto « alchemico » dell'opera spirituale si ricollega all'aspetto intellettuale. Il mezzo spirituale per eccellenza del *Taçawwuf* è il simbolo verbale, ripetuto interiormente od a voce alta, con o senza sincronizzazione del respiro; le diverse fasi dell'alchimia interiore, le « liquefazioni » e « cristallizzazioni » successive, sembreranno allora una permutazione *(taçrîf)* del simbolo nell'anima, conformemente alle diverse realtà divine *(haqâïq)* da esso espresse.

Al momento dell'invocazione di un Nome di Dio, i tre aspetti che costituiscono la Via – cioè la verità dottrinale, la virtú volitiva e l'alchimia spirituale – si riassumono in un unico atto interiore; la virtú sarà il riflesso umano dell'aspetto divino simbolizzato dal Nome sacro, mentre l'alchimia spirituale proverrà, nel suo piú intimo operare, dal potere teurgico dello stesso Nome, che si identifica misteriosamente con Dio.

*
* *

La dottrina si rivolge a ciò che è « naturalmente » metafisico nell'uomo. La virtú spirituale e la concentrazione mirano allo scioglimento del nodo dell'egocentrismo, che impedisce al cuore di contemplare direttamente le realtà principiali. Essendo l'affermazione individuale fatta di volizione, la virtú coglie l'ego per mezzo delle sue manifestazioni volitive; può succedere che un mutamento di direzione della volontà sveli di colpo il centro della coscienza, in modo che una rinuncia, un sacrificio, una « conversione » *(at-tawbah)* può comportare in alcuni casi, quasi improvvisamente, la visione dell'« occhio del cuore » *('ayn al-qalb)*. Quanto all'alchimia spirituale, essa trasforma la struttura psicofisica dell'uomo, agendo da un lato sui fondamenti organici della coscienza,

e dall'altro diffondendo l'irraggiamento della Grazia, misteriosamente presente nei simboli divini.

Per completare il capitolo, citeremo anche il detto del maestro al-'Arabî al-Hasanî ad-Darqâwî, che compendia diversi aspetti della Via: « Il significato [l'intuizione spirituale: *al-ma'nâ*] è molto sottile; si può ricordarlo solo con l'aiuto del sensibile (*al-hiss*), e si può mantenerlo solo mediante la conversazione spirituale (*al-mudhâkarah*), l'invocazione [o il ricordo di Dio: *adh-dhikr*] e la rottura delle abitudini naturali [cioè passive e istintive] ».

Le Facoltà intellettuali

La disposizione gerarchica delle facoltà dell'anima è un aspetto della reintegrazione dell'anima nello Spirito. Abbiamo paragonato lo stato dell'anima spiritualmente rigenerata al cristallo che, benché solido, è simile alla luce per la trasparenza e la forma rettilinea; le diverse facoltà intellettuali saranno come le sfaccettature del cristallo, ognuna delle quali rifrangerà a suo modo l'Intelletto unico e illimitato.

La facoltà specifica dell'uomo è il pensiero (*al-fikr*). Come la natura dell'uomo, quella del pensiero ha due aspetti: per il suo potere di sintesi, esso rivela la posizione centrale dell'uomo, nel mondo dunque la sua diretta analogia con lo Spirito; nella sua struttura formale, al contrario, il pensiero è soltanto uno « stile » esistenziale fra molti altri, e cioè un modo specifico della coscienza che potremmo chiamare « animale », se il suo ricongiungimento alla funzione unica – e intrinsecamente « sovrannaturale » – dell'uomo non lo distinguesse, nel bene e nel male, dalle facoltà di conoscenza proprie delle specie animali. In realtà, il pensiero non assume mai una funzione completamente « naturale », nel senso di un equilibrio passivo in armonia con l'ambiente cosmico; nella misura in cui si allontana dall'Intelletto, che trascende il piano terrestre, non può che avere un carattere distruttivo simile a quello di un acido corrosivo che distrugge l'unità organica degli esseri e delle cose. Basta guardare il mondo moderno, il suo carattere artificiale senza bellezza, la sua struttura disumanamente astratta e quantitativa, per sapere cosa sia il pensiero abbandonato a sé stesso. L'uomo, « animale pensante », può essere soltanto il

coronamento divino della natura o il suo avversario (9); ciò deriva dal fatto che l'« essere » e il « conoscere » si dissociano nel mentale, il che, attraverso il decadimento, provoca tutte le scissioni.

La doppia natura del pensiero corrisponde al principio simbolizzato dai sufi per mezzo del *barzakh*, l'« istmo » tra due oceani (10). Il *barzakh* è, al tempo stesso, una diga e un punto di unione tra due gradi di realtà; in quanto intermediario, capovolge, come fa una lente, il fascio di luce che trasmette. Nella struttura del pensiero, tale inversione si esprime mediante l'astrazione: il pensiero è capace di sintesi soltanto spogliandosi dell'aspetto immediato delle cose; nella misura in cui esso si avvicina all'universale, si riduce, per cosí dire, ad un punto. Questo perché il pensiero imita, su un piano formale – e perciò invertito rispetto al piano sovraformale – il « denudamento » (*tajrîd*) essenziale dell'Intelletto: questo non ha come oggetto immediato l'esistenza empirica delle cose ma le loro essenze permanenti, relativamente « inesistenti » poiché non manifestate sul piano sensibile (11); tale conoscenza puramente intellettuale implica un'identificazione diretta col suo oggetto, e questo distingue in modo decisivo la « visione » intellettuale dall'operazione razionale. La « visione » non esclude

(9) Negli animali non esiste, come nell'uomo, una rifrazione contemporaneamente soggettiva ed attiva dell'intelletto, rifrazione che si frapporrebbe tra l'essenza intellettuale, immanente alla forma specifica, e l'organismo psichico individuale. Per questo, l'animale è piú passivo dell'uomo rispetto all'ambiente cosmico; al tempo stesso, è piú direttamente l'espressione della sua essenza intellettuale. La bellezza di un'arte sacra – arte d'ispirazione divina – fa risaltare quella della natura vergine, mentre le creazioni di una civiltà profana e praticamente atea, come quella moderna, sono sempre contrarie alla armonia naturale.

(10) Cfr. pag. 47.

(11) Quando certi pensatori moderni vogliono vedere nell'atto del conoscere una specie di annullamento relativo e soggettivo dell'oggetto di conoscenza in quanto pura esistenza, non fanno altro che rappresentare il carattere irreale e implicitamente assurdo di un pensiero che, essendosi allontanato dai principi intellettuali, si è svotato di ogni contenuto qualitativo. L'« esistenza » bruta ed indifferenziata che tali filosofi oppongono all'atto intellettivo del soggetto, non è del resto che l'ombra di questa assenza di intuizione nel pensiero: è l'inintelligibilità pura. L'« in sé » reale è l'essenza; se la percezione non coglie simultaneamente tutti gli aspetti di un oggetto sensibile vuol dire che il piano di manifestazione è relativo come la conoscenza che vi si riferisce.

d'altronde la conoscenza sensibile, ma la contiene poiché ne è l'essenza, sebbene un tale stato di coscienza possa escludere l'una a vantaggio dell'altra.

Dobbiamo precisare qui che la parola intelletto (*al-'aql*) viene in realtà usata a diversi livelli: essa può indicare il principio universale di ogni intelligenza, principio che trascende le condizioni limitative del mentale; ma si può anche chiamare « intelletto » il riflesso immediato dell'Intelletto universale nel pensiero; corrisponde allora a ciò che gli antichi chiamavano ragione.

La modalità mentale complementare della ragione è l'immaginazione (*al-khiyâl*). Rispetto al polo intellettuale del mentale, l'immaginazione rappresenta, in un certo senso, la sua materia plastica: per questo, corrisponde analogicamente alla *materia prima*, che costituisce la continuità plastica del « sogno cosmico », mentre l'immaginazione la garantisce soggettivamente.

Se l'immaginazione può essere una causa d'illusione in quanto unisce l'intelligenza al piano delle forme sensibili, ha tuttavia anche un aspetto spiritualmente positivo poiché fissa in forma simbolica le intuizioni intellettuali o le ispirazioni. Perché assuma questa funzione, deve avere acquisito tutta la sua capacità plastica; i guasti dell'immaginazione non provengono tanto dal suo sviluppo quanto dal suo accaparramento da parte della passione e del sentimento. L'immaginazione è uno specchio dell'Intelletto fra altri: la sua perfezione consiste nell'essere vergine e ampia.

Secondo alcuni autori sufici, come 'Abd al-Karîm al-Jîlî, l'oscura radice del mentale è *al-wahm*, vocabolo che significa al tempo stesso congettura, opinione, suggestione, sospetto, dunque illusione mentale. È il contrario della libertà speculativa del mentale: il potere d'illusione di esso è come affascinato da un abisso, è attirato da tutte le possibilità negative inesauribili. Quando tale potere domina l'immaginazione, questa diventa l'ostacolo piú grande per la spiritualità. In quest'ordine di idee, citiamo il detto del Profeta: « La cosa peggiore che la vostra anima vi suggerisce, è il dubbio ».

Quanto alla memoria, essa comporta un duplice aspetto: come facoltà di ricordare le impressioni, è passiva e « terrestre » ed a tal riguardo è chiamata *al-hafz*; ma come atto del ricordo (*adh-dhikr*), è in relazione diretta con l'intelletto, poiché questo atto si riferisce implicitamente alla presenza intemporale delle essenze, benché queste non possano apparire come tali nel mentale. Il riepilogo delle

percezioni da parte del ricordo può essere inadeguato, e certamente lo è anche sotto un certo aspetto, dato che il mentale subisce l'usura del tempo; tuttavia se nel ricordo non ci fosse un'adeguazione implicita, esso sarebbe soltanto pura illusione, e questa non esiste. Se il ricordo può evocare il passato nel presente, vuol dire che il presente contiene virtualmente tutta l'estensione del tempo; tutti i « sapori » esistenziali sono contenuto nel « non sapore » dell'istante presente. È questo ciò che viene attuato dal « ricordo » (*dhikr*) spirituale: invece di essere in relazione « orizzontalmente » col passato, si rivolge « verticalmente » alle essenze che reggono sia il passato che il futuro.

Lo Spirito (*ar-Rûh*) è al tempo stesso Conoscenza ed Essere; nell'uomo, questi due aspetti si polarizzano, in un certo senso, come ragione e come cuore: il secondo rivela ciò che noi « siamo » rispetto all'eternità, mentre la prima ciò che noi « pensiamo ». Da un altro lato, il cuore (*al-qalb*) rappresenta anche la presenza dello Spirito secondo i due aspetti: è sia l'organo dell'intuizione (*al-kashf*) che il punto d'identificazione (*wajd*) con l'Essere (*al-Wujûd*). Secondo una sentenza divina (*hadîth qudsî*) rivelata per bocca del Profeta, Dio dice: « I cieli e la terra non possono contenerMi, ma il cuore del mio servo credente Mi contiene ». Il centro piú intimo del cuore si chiama il mistero (*as-sirr*); è il punto inafferrabile ove la creatura incontra Dio. La realtà spirituale del cuore è di solito velata dalla coscienza egocentrica, la quale annette il cuore entro il proprio centro di gravità, che sarà il mentale o il sentimento, secondo le tendenze.

Il cuore è per le altre facoltà quello che il sole è per i pianeti: dal sole questi ricevono luce ed impulso. Tale analogia, la quale è ancora piú evidente secondo la prospettiva eliocentrica che non secondo il sistema geocentrico degli antichi, dove il sole occupa il cielo centrale tra i pianeti (12), è stata sviluppata da 'Abd al-Karîm al-Jîlî nel libro *al-Insân al-Kâmil* (« L'uomo universale »); secondo quest'ordine simbolico, Saturno, il pianeta lontano (13), corrisponde all'intelletto-ragione (*al-'aql*). Come il cielo di Saturno

(12) Cfr. il nostro studio: *Clé spirituelle de l'Astrologie musulmane d'après Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî*, Les Editions Traditionnelles, Parigi 1950; lo stesso libro è stato pubblicato da Arché, Milano 1974.

(13) Tra i pianeti visibili ad occhio nudo.

contiene tutti gli altri cieli planetari, cosí l'intelletto-ragione racchiude ogni cosa. D'altra parte, il carattere « astratto », freddo e « saturnino » della ragione si oppone alla natura solare e centrale del cuore, che rappresenta l'intelletto nel suo aspetto « totale » ed « esistenziale ». Mercurio simboleggia il pensiero (*al-fikr*), Venere l'immaginazione (*al-khiyâl*), Marte la facoltà congetturale (*al-wahm*), Giove l'aspirazione spirituale (*al-himmah*), la Luna lo spirito vitale (*ar-rûh*). Chiunque conosca un poco gli « aspetti » astrologici potrà dedurre facilmente da questo schema le « congiunzioni » benefiche o malefiche delle diverse facoltà rappresentate dai pianeti.

Da un altro punto di vista si paragona il cuore alla luna che riflette la luce del sole divino. Le fasi della luna corrispondono allora ai diversi stati ricettivi del cuore o anche, parallelamente, alle diverse « rivelazioni » (*tajalliyât*) dell'Essere divino (14).

Al-himmah significa la forza di decisione, il desiderio d'inalzarsi sopra sé stessi, l'aspirazione spirituale. Non si tratta dunque di una facoltà intellettuale, ma di una qualità della volontà; si potrebbe tuttavia far notare che la volontà spirituale è intellettuale anticipatamente. Dal punto di vista della realizzazione, è la facoltà piú importante e piú nobile dell'uomo, il quale non è veramente uomo se non per la sua volontà di liberazione, per la sua tendenza ascendente, rappresentata dalla posizione verticale, che lo distingue dagli animali. *Al-himmah* è anche la fede che sposta le montagne.

Per quanto riguarda lo spirito vitale, chiamato *ar-rûh* per analogia con lo Spirito trascendente, esso corrisponde a ciò che gli Indú chiamano *prâna* e gli alchimisti indicano con la parola *spiritus*: è una modalità sottile intermediaria tra l'anima immortale e il corpo; esso è per lo Spirito divino ciò che la periferia è per il centro. Lo spirito vitale è relativamente indifferenziato; comprende non soltanto il corpo spazialmente delimitato, ma anche le facoltà sensibili e le loro sfere d'esperienza. L'uomo non ne è generalmente cosciente, ma in alcuni stati di realizzazione, questo spirito diventa il veicolo di una luce spirituale diffusa che può anche irradiarsi all'esterno.

Anche le facoltà sensibili possono diventare sostegni dello Spirito o specchi che ne riflettono la luce. Del resto, ogni facoltà sensibile, come l'udito, la vista, l'odorato, il gusto e il tatto,

(14) Cfr. il nostro studio sopraccitato.

implica un'unica essenza, che la distingue qualitativamente dalle altre facoltà, e tale essenza ha il suo prototipo nell'Essere puro. Per l'uomo spirituale che realizza l'Essere secondo l'aspetto di uno di questi prototipi, la facoltà rispettiva diventa l'espressione diretta dell'Intelletto universale, in modo che « sente » le essenze eterne delle cose, le « vede » o le « assapora » (15). D'altra parte, l'intuito si presenta da sé, secondo il caso, come un'« audizione » (*samâ'*), una « visione » (*ru'yah*) od un « gusto » (*dhawq*) di natura intellettiva.

Abbiamo detto che i due aspetti, ontologico ed intellettuale, dello Spirito si riflettono rispettivamente nel cuore e nella ragione. Ad un livello piú esteriore, l'aspetto esistenziale dello Spirito si riflette nella parola, complemento della ragione; in realtà, lo Spirito universale è contemporaneamente Intelletto (*'Aql*) e Verbo (*Kalimah*), cioè « enunciazione » diretta dell'Essere. Questi due aspetti si ritrovano del resto nell'espressione greca *Logos*, che significa al tempo stesso principio, idea e parola; l'uomo viene definito nello stesso modo « animale pensante » o « animale dotato di parola » (*hayawân nâtiq*). Sotto il profilo principiale, l'idea in quanto riflesso intellettuale della Realtà, dipende dal Verbo, mentre nell'uomo l'idea precede la parola. Nel rito dell'invocazione (*dhikr*), il rapporto principiale è simbolicamente ristabilito, giacché la parola rivelata – la formula sacra o il Nome divino invocato – afferma la continuità ontologica dello Spirito, mentre il pensiero si separa in pratica dalla sua fonte trascendente proprio perché è la sede della coscienza individuale. Cosí, la facoltà della parola, che è una facoltà d'azione, diventa il veicolo d'una conoscenza dell'Essere.

Il Rito

Il rito, è l'atto la cui forma stessa deriva da una Rivelazione divina. La perpetuazione del rito è dunque un modo della Rivelazione, e questa è presente nel rito nel suo duplice aspetto intellettuale ed ontologico; infatti, compiere un rito, non è soltanto

(15) Cfr. la nostra traduzione di: 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *De l'Homme Universel*, passi scelti; collezione « Soufisme », 1953.

rappresentare un simbolo, ma anche partecipare ad un certo modo di essere, almeno potenzialmente, che abbia un'estensione extra umana e universale. Il significato del rito coincide con l'essenza ontologica della sua forma.

L'uomo moderno è generalmente incline a vedere in un rito soltanto un ausilio per un atteggiamento etico, il solo che gli sembri rendere efficace il rito, ammesso che riconosca a questo una qualsiasi efficacia. Quello che non vede è la natura implicitamente universale della forma qualitativa del rito; certo, un rito può essere proficuo soltanto se viene compiuto con un'intenzione (*niyah*) conforme al suo significato perché, secondo un detto del Profeta, « le azioni valgono solo per le loro intenzioni » (16); ma ciò non vuol dire evidentemente che l'intenzione sia indipendente dalla forma dell'azione. Proprio perché l'atteggiamento interiore si conforma alla qualità formale del rito, qualità che manifesta una realtà contemporaneamente ontologica ed intellettuale, l'atto si libera dalla sfera psichica individuale.

La quintessenza dei riti musulmani, il loro elemento « sacramentale », se cosí si può dire, è la parola divina da essi trasmessa. Parola che del resto è contenuta nel Corano: la recitazione del testo coranico costituisce già di per sé un rito. In alcuni casi, questa recitazione si concentra su un'unica frase, che verrà ripetuta un determinato numero di volte, al fine di attuarne la verità profonda e la grazia particolare; questa pratica è tanto piú consueta nell'Islam, in quanto il Corano è in gran parte composto da formule concise, dalla sonorità ritmica, che si prestano alle litanie ed all'incantamento. Per l'exoterismo le giaculatorie hanno soltanto un'importanza secondaria; non sono, del resto, mai usate metodicamente se non dall'esoterismo che invece le adopera come un mezzo fondamentale.

Ogni recitazione ripetuta d'una formula o parola sacra, compiuta a voce alta o interiormente, viene indicata con il termine generico *dhikr*; abbiamo già fatto notare che esso significa al tempo stesso « menzione », « richiamo », « evocazione » e « ricordo ». Il sufismo fa dell'invocazione, il *dhikr* nel senso rigoroso e

(16) Fanno eccezione i riti di consacrazione, perché la loro importanza è puramente oggettiva; basta che l'uomo sia qualificato per compierli e che osservi le regole prescritte ed indispensabili.

stretto della parola, un mezzo centrale del proprio metodo; in questo è d'accordo con la maggior parte delle tradizioni dell'attuale ciclo umano (17). Per capire l'importanza di questo mezzo, bisogna ricordare che, secondo l'espressione rivelata, il mondo è stato creato dalla Parola (*al-Amr, al-Kalimah*) di Dio, la qual cosa indica un'analogia reale tra lo Spirito universale (*ar-Rûh*) e la parola. Nell'invocazione, il carattere ontologico dell'atto rituale si esprime nel modo piú diretto: la sola enunciazione del Nome divino, analoga all'« enunciazione » primordiale ed illimitata dell'Essere, è qui il simbolo di uno stato o di una conoscenza indifferenziati, superiori al semplice « conoscere » razionale.

Il Nome divino, rivelato da Dio stesso, implica una Presenza divina che diventa operante nella misura in cui il Nome s'insignorisce del mentale di colui che lo invoca. L'uomo non può concentrarsi direttamente sull'Infinito, ma concentrandosi sul simbolo dell'Infinito, raggiunge l'Infinito stesso: quando il soggetto individuale si è identificato con il Nome, al punto che ogni proiezione mentale è stata assorbita dalla forma del Nome, l'Essenza divina di questo si manifesta spontaneamente, poiché tale forma sacra non tende a nulla che sia al di fuori di sé stessa; essa ha un rapporto positivo solo con la sua Essenza, e i suoi limiti si dissolvono infine in Questa. Cosí l'unione col Nome divino diventa l'Unione (*al-waçl*) con Dio stesso.

Il significato di « ricordo » insito nel vocabolo *dhikr*, definisce indirettamente lo stato normale di oblío e d'incoscienza (*ghaflah*) dell'uomo: l'uomo ha dimenticato il proprio essere pretemporale in Dio, e questo oblío innato causa altre dimenticanze e altre inconsapevolezze. Secondo il detto del Profeta: « questo mondo è maledetto, e tutto ciò che contiene è maledetto, fuorché l'invocazione [o il ricordo] di Dio (*dhikr-Ullâh*) ». Il Corano dice: « Certo la preghiera impedisce le trasgressioni passionali e i gravi peccati, ma l'invocazione di Dio (*dhikr-Ullâh*) è piú grande » (XXIX,

(17) Questo ciclo inizia all'incirca con il periodo chiamato « storico ». L'analogia tra il *dhikr* musulmano e lo *japa-yoga* indú, ed anche con i metodi incantatori del Cristianesimo esicasta e del Buddhismo amidico, è molto rilevante; sarebbe tuttavia errato attribuire al *dhikr* musulmano un'origine non islamica, innanzitutto perché tale ipotesi non è per nulla necessaria, poi perché è smentita dai fatti, ed infine perché le realtà spirituali fondamentali non possono non manifestarsi all'interno di ogni civiltà tradizionale.

45); questo vuol dire, secondo alcuni, che la menzione – o il ricordo – di Dio costituisce la quintessenza della preghiera, mentre, secondo altri, tale passo indica la superiorità dell'invocazione rispetto alla preghiera.

Altri fondamenti scritturali dell'invocazione del Nome – o dei Nomi – di Dio sono questi passi coranici: « Ricordatevi di Me, Io Mi ricorderò di voi... » (o: « NominateMi, Io vi nominerò... ») (II, 152). – « Invocate il Signore vostro con umiltà ed in segreto... e invocatelo con timore e desiderio; in verità, la Misericordia di Dio è vicina a coloro che praticano le virtú » (*al-muhsinîn*, coloro che praticano *al-ihsân*, cioè l'approfondimento, per mezzo della « povertà », *al-faqr*, o della « sincerità », *al-ikhlâç*, della « fede », *al-imân*, e della « sottomissione » a Dio, *al-islâm*) (V, 55-56). La menzione che viene fatta, in questo passo, dell'« umiltà » (*tadarru'*), del « segreto » (*khufyah*), del « timore » (*khawf*) e del « desiderio » (*tama'*) ha un'estrema importanza tecnica. – « A Dio appartengono i piú bei Nomi; invocateLo con essi » (V, 180). – « O voi che credete! Quando incontrate una schiera [nemica] siate saldi e menzionate molto Dio, affinché abbiate successo » (VIII, 45). Il senso esoterico della schiera è l'« anima che incita al male » (*an-nafs al-ammârah*); vi è dunque trasposizione del senso letterale, che riguarda la « guerra santa minore » (*al-jihâd al-açghar*), sul piano della « guerra santa maggiore » (*al-jihâd al-akbar*). – « Quelli che credono e i cui cuori riposano sicuri nel ricordo [l'invocazione] di Dio; non è forse nel ricordo di Dio che i cuori riposano sicuri? » (XIII, 28). Qui, lo stato d'animo dell'uomo profano viene paragonato implicitamente ad un turbamento o ad un'agitazione dovuta alla sua dispersione nella molteplicità, che è agli antipodi dell'Unità divina. – « Di': invocate *Allâh* [sintesi di tutti i Nomi divini e, contemporaneamente, trascendenza rispetto alla loro differenziazione] o invocate *Ar-Rahmân* [la Beatitudine-Misericordia, o la Bellezza-Bontà intrinseca di Dio], comunque Lo invochiate, a Lui appartengono i Nomi piú belli... » (XVII, 110). – « Avete nell'Inviato di Dio un esempio eccellente di colui che spera in Dio e nell'Ultimo Giorno, e che invoca molto Dio » (XXXIII, 21). – « Oh voi che credete, invocate Dio con invocazione frequente » (*dhikran kathîrâ*) (XXXIII, 41). – « E invocate Dio con un cuore puro [con una religione pura] (*mukhliçîna lahu-d-dîn*)... » (XL, 14). – « Il vostro Signore ha detto: ChiamateMi, Io vi rispon-

derò... » (XL, 60). – « Non è forse tempo, per coloro che credono, di umiliare il loro cuore nel ricordo di Dio?... » (LVII, 16). – « Invoca il [ricordati del] Nome del tuo Signore e consacrati a Lui con [una perfetta] consacrazione » (LXXIII, 8). – « Beato colui che si è purificato, che ha invocato il Nome del suo Signore, e che ha pregato » (LXXXVII, 14-15).

A questi passi coranici bisogna aggiungere le parole del Profeta: « Devo morire o vivere pronunciando il Tuo Nome ». La relazione tra il Nome, la « morte » e la « vita » racchiude un significato iniziatico molto importante. – « C'è un mezzo per forbire ogni cosa e che toglie la ruggine; e ciò che forbisce il cuore è l'invocazione di Dio, e non c'è atto che allontani tanto il castigo di Dio quanto questa invocazione (18). I Compagni dissero: La lotta agli infedeli è simile a ciò? Egli rispose: No, perfino se si combatte fino a che la spada si spezzi ». – « Mai degli uomini si riuniscono per invocare [ricordarsi di] Dio, senza essere circondati dagli angeli ed essere avvolti dal Favore divino e senza che la Pace (*as-sakînah*) non discenda su di loro e Dio non Si ricordi di loro presso il Suo seguito ». – « Un Beduino andò dal Profeta e chiese: Chi è il migliore fra gli uomini? Il Profeta rispose: Benedetta è la persona dalla lunga vita e dalle buone azioni. Il Beduino disse: O Profeta! Qual è l'azione migliore, la piú premiata? Egli rispose: La migliore azione è questa: che ti separi dal mondo, e che muoia mentre la tua lingua è umida nel ripetere il Nome di Dio » (19). – « Un uomo disse: O Profeta di Dio, le leggi dell'Islam sono davvero numerose; dimmi una cosa per cui io possa ottenere una

(18) Secondo il *Vishnu-Dharma-Uttara*, « l'acqua basta a spegnere il fuoco, il sorgere del sole a (cacciare) le tenebre; nell'epoca *Kali* la ripetizione del nome di *Hari* (*Vishnu*) basta a distruggere ogni errore. Il nome di *Hari*, proprio il Nome, questo Nome che è la mia vita, non c'è, non c'è sicuramente altra via ». Citiamo anche un passo del *Mânava-Dharma-Shâstra*: « Non v'è dubbio che un bramano ottiene buoni risultati soltanto grazie al *japa* (invocazione); compia o non compia altri riti, è un bramano perfetto ». Parimenti, anche il *Mahâbhârata* insegna che « tra tutte le funzioni (*dharmas*), il *japa* (invocazione) è per me la funzione piú elevata », e: « Fra tutti i sacrifici Io sono il sacrificio del *japa* ».

(19) Kabîr: « Come il pesce ama l'acqua, l'avaro il denaro, la madre il suo bambino, cosí Bhagat ama il Nome. Gli occhi versano lacrime guardando il cammino, il cuore è diventato una pustola nell'invocare continuamente il Nome ».

ricompensa. Il Profeta rispose: Fa' che la tua lingua sia sempre umida nel ricordo di Dio ».

*

* *

Il carattere universale dell'invocazione è espresso indirettamente dalla semplicità della sua forma e dalla sua capacità di assimilare tutte le manifestazioni vitali la cui natura diretta ed elementare ha una somiglianza con l'aspetto « esistenziale » del rito. Cosí, il *dhikr* padroneggia facilmente la respirazione il cui duplice ritmo non compendia soltanto ogni manifestazione di vita, ma anche, in modo simbolico, tutta l'esistenza.

Come il ritmo insito nella parola sacra assimila il movimento della respirazione, cosí questo può assimilare i movimenti di tutto il corpo; sta qui il principio della danza sacra in uso nelle comunità sufiche (20). Questa consuetudine è tanto piú notevole in quanto la religione musulmana come tale è ostile alla danza ed alla musica, poiché l'identificazione, mediante un ritmo cosmico, con una realtà spirituale o divina, non trova posto in una prospettiva religiosa che afferma una distinzione rigorosa ed esclusiva fra il Creatore e la creatura. Esistono del resto ragioni d'opportunità per bandire la danza dal culto religioso: le concomitanze psichiche della danza sacra comportano alcuni rischi di deviazione magica. Tuttavia, la danza ha un sostegno spirituale troppo diretto e primordiale perché non si ritrovi – regolarmente o incidentalmente – nell'esoterismo delle religioni monoteistiche (21).

(20) Secondo un *hadîth*, « colui che non danza nel ricordo dell'Amico, non ha amico ». Questa sentenza è uno dei fondamenti scritturali della danza dei dervisci.

(21) Un Salmo dice: « Essi devono lodare il Suo Nome danzando in cerchio, con tamburi e arpe ». Si sa che la danza sacra esiste nell'esoterismo giudaico; ha il suo modello nella danza del re David davanti all'Arca dell'Alleanza. Il Vangelo apocrifo dell'Infanzia parla della danza della Vergine bambina sui gradini dell'altare; certe consuetudini folcloristiche ci autorizzano a concludere che questi modelli siano stati imitati dalla Cristianità medievale. S. Teresa d'Avila e le sue monache hanno danzato al suono dei tamburelli. « Durante il *samkîrtana* (« concerto spirituale », l'equivalente indú del *samâ* musulmano o, piú precisamente, della *hadrah o 'imârah*), non prestate attenzione alla danza e all'accompagnamento musicale, ma concentrate il vostro spirito sul Suo Nome... Quando pronunciate il Nome di Dio, il vostro spirito

Si narra che i primi sufi abbiano innestato il loro *dhikr* danzato sulle danze dei guerrieri arabi; piú tardi, alcuni ordini sufici d'Oriente, come i Naqshabendîs, adattarono talune tecniche dell'*hatha-yoga* rendendo differenti le loro forme di danza. Jalâl ad-dîn Rûmî, fondatore dell'ordine dei Mewlewîs, si ispirò, per il *dhikr* collettivo della sua comunità alle danze e alla musica popolari dell'Asia Minore (22). Se citiamo le danze e la musica dei dervisci, è perché queste manifestazioni del sufismo sono tra le piú conosciute; esse derivano tuttavia soltanto da un aspetto collettivo e perciò abbastanza periferico del *taçawwuf*, e molti maestri si sono dichiarati contrari al loro uso troppo generalizzato. In ogni modo, tali esercizi non devono mai prevalere sulla pratica del *dhikr* in solitudine.

L'invocazione viene compiuta preferibilmente durante il ritiro (*khalwâ*), ma può anche conciliarsi con ogni tipo di attività esteriore. Essa implica sempre l'autorizzazione (*idhn*) d'un maestro spirituale; senza questa autorizzazione, il derviscio non fruirebbe dell'aiuto spirituale trasmesso dalla catena (*silsilah*) iniziatica; inoltre, la sua iniziativa puramente individuale rischierebbe di essere in flagrante contraddizione con il carattere essenzialmente non-individuale del simbolo, donde il pericolo di reazioni psichiche incalcolabili (23).

comincia ad apprezzare il *samkîrtana*, e la sua musica predispone lo spirito alla contemplazione delle cose divine. Come dovete celebrare i *pûjas* e pregare, bisogna anche partecipare ai *samkîrtana* ». Mâ Ananda Moyî, *Aux Sources de la Joie* (Adrien Maisonneuve).

(22) Una sensazione estetica può essere un sostegno dell'intuizione come un'idea dottrinale, e nella misura in cui la bellezza di una forma rivela una essenza intellettuale. Tuttavia l'efficacia propria di un mezzo come la musica sta nel fatto che essa si rivolge innanzitutto alla sensibilità; la illumina e la sublima: la perfetta armonia dell'intelligenza attiva, la ragione, e dell'intelligenza passiva, la sensibilità, prefigura lo stato spirituale (*al-hâl*).

(23) « Quando l'uomo acquista dimestichezza con il *dhikr* – afferma al-Ghazzâlî – si separa (interiormente) da ogni cosa. Al momento della morte, è separato da tutto ciò che non è Dio... Ciò che resta, è soltanto l'invocazione ». « Se tale invocazione gli è abituale vi trova piacere e gioisce perché gli ostacoli che lo distoglievano da essa sono stati allontanati, cosicché egli si trova, per dir cosí, solo con il suo Diletto... ». In un altro testo, al-Ghazzâlî si esprime cosí: « Occorre che tu sia da solo in un ritiro... e che stando seduto, concentri il tuo pensiero su Dio, senza nessun'altra preoccupazione interiore. Farai questo pronunciando dapprima il Nome di Dio

La Meditazione

La meditazione (*at-tafakkur*) è un complemento indispensabile del rito perché valorizza la libera iniziativa del pensiero; tuttavia, i suoi limiti sono quelli del mentale stesso; senza l'elemento ontologico del rito, essa non può passare dal modo separativo (*al-farq*) della coscienza individuale alla sintesi (*al-jam'*) della conoscenza non-formale. Essa si fonda, nell'Islam, sui versetti coranici rivolti a « coloro che sono dotati di intendimento » e che raccomandano di meditare i « segni » (i simboli) della natura, ed anche su due detti del Profeta: « Un'ora [un momento] di meditazione vale piú delle opere buone compiute dalle due specie di esseri pensanti [gli uomini ed i genî, *jinnah*] », e: « Non meditate sull'Essenza, ma sulle Qualità di Dio e sulla Sua Grazia ».

La meditazione procede normalmente secondo un movimento circolare: muove da un'idea essenziale, di cui svilupperà le diverse applicazioni per reintegrarle infine nella verità iniziale, che acquisisce cosí, per la coscienza riflessa, un'attualità piú immediata e piú ricca. Si tratta del contrario di una ricerca filosofica, poiché questa considera la verità come una cosa che non sarebbe contenuta nello spirito conoscente in modo essenziale ed *a priori*. Il moto fondamentale del pensiero è quello rappresentato dalla meditazione, e ogni filosofia che ne disconosca la legge, sbaglia il proprio procedimento: la verità che essa sembra trovare in virtú degli argomenti, è già implicita nel suo punto di partenza, a meno che non scopra, al termine di un lungo itinerario mentale, la rifrazione mentale di un elemento passionale, di una preoccupazione individuale o collettiva.

Il pensiero individualistico implica sempre un punto cieco, giacché non conosce la propria essenza intellettuale. Neanche la meditazione coglie direttamente l'Essenza, ma la presuppone; è un'« ignoranza saggia » mentre l'argomentazione filosofica derivata dall'individualismo mentale è un « sapere ignorante ». Quando la

con la lingua, ripetendo continuamente: *Allâh Allâh*, senza distogliere l'attenzione. Il risultato sarà uno stato in cui sentirai, senza sforzo da parte tua, il Nome nel movimento spontaneo della lingua » (*Ihyâ 'ulûm ad-dîn*). I metodi di incantamento sono diversi come lo sono le possibilità spirituali. Dobbiamo insistere anche qui sull'impossibilità di dedicarsi a tali pratiche fuori del loro ambito tradizionale e delle loro condizioni normali.

filosofia indaga la natura della conoscenza, si muove inevitabilmente in un circolo vizioso: quando separa il soggetto dalla sfera oggettiva e riconosce al primo soltanto una realtà del tutto relativa, nel senso della « soggettività » individuale, dimentica che i suoi giudizi dipendono dalla realtà del soggetto e dalla veridicità che esso può avere; d'altra parte, quando afferma che ogni percezione ha solo valore « soggettivo », dunque relativo ed incerto, dimentica che questa medesima asserzione aspira all'oggettività. Per il pensiero non esiste soluzione a tale dilemma; questo perché il mentale, che è soltanto una particella dell'universo o una delle modalità dell'esistenza, non può né contenere l'universo, né definire la sua posizione rispetto al tutto; se però tenta di farlo, vuol dire che c'è in esso una scintilla dell'Intelletto, che contiene e penetra veramente ogni cosa.

L'*hadîth* sulla meditazione che abbiamo citato per secondo, significa che l'Essenza non può mai diventare l'oggetto del pensiero, che è distintivo per natura, mentre l'Essenza è una. Invece, la meditazione coglie in un certo modo le Qualità divine, senza tuttavia « gustarle » direttamente, il che sarebbe già della sfera della pura intuizione.

La sfera peculiare della meditazione è la discriminazione tra il reale e l'irreale, e l'oggetto per eccellenza di tale discriminazione è l'« Io ». La discriminazione propria della meditazione non raggiunge direttamente la radice dell'individuazione soggettiva, ma ne coglie gli aspetti estrinseci, che rappresentano altrettante sproporzioni tra un'affermazione quasi assoluta, implicita nell'ego, e la natura effimera e frammentaria della natura umana individuale. Occorre comprendere che non è questa natura individuale come tale a formare l'illusione egocentrica; il « velo » (*al-hijâb*) da strappare consiste unicamente nell'attribuire alla natura individuale un carattere autonomo e *a priori* che spetta soltanto all'Essenza (24).

(24) Il fatto che il saggio perfetto sia consapevole della propria natura individuale non significa che ne sia vittima e quindi non gli impedisce di oltrepassare l'illusione.

La Contemplazione
secondo Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî

Secondo Ibn 'Arabî, lo « stato spirituale » (*al-hâl*), cioè l'illuminazione improvvisa del cuore, è causata dall'azione reciproca dell'« irraggiamento » (*at-tajallî*) (25) divino e dalla « predisposizione » (*al-isti'dâd*) del cuore, due poli, ognuno dei quali sembrerà determinante o determinato, secondo la prospettiva dalla quale ci si pone.

Di fronte alla Realtà divina, non-formale ed onnipresente che non può essere definita da alcuna qualità, il carattere particolare di uno stato spirituale può essere attribuito soltanto alla predisposizione del cuore, ossia alla ricettività innata ed intima dell'anima, secondo il famoso detto di al-Junayd: « Il colore dell'acqua è il colore del suo recipiente ».

D'altronde, la predisposizione del cuore è solo pura potenzialità; essa non può essere conosciuta fuori dell'irradiazione divina, poiché la potenzialità può essere indagata soltanto nella misura in cui i suoi contenuti si attuano. È l'irradiazione ad attuare la predisposizione; è lei a conferire allo stato spirituale la sua qualità intelligibile; – è « evidente per sé stesso », dice Ibn 'Arabî – poiché vi si afferma immediatamente e positivamente come un « nome » o un « aspetto » divino, mentre la predisposizione in quanto tale rimane « la cosa piú nascosta », come scrive il nostro autore ne *La Sagesse des Prophètes* (capitolo su Seth).

Secondo quest'ultimo aspetto delle cose, non c'è quindi niente nella ricettività del cuore che non sia la risposta all'irradiazione o rivelazione divina di cui subisce di volta in volta le folgorazioni; queste variano secondo i diversi « aspetti » o « nomi » di Dio, e questo processo non si esaurisce mai, né da parte dell'irradiazione divina, essenzialmente inesauribile, né da parte della plasticità primordiale del cuore.

Ibn 'Arabî si pone alternativamente dall'uno e dall'altro di

(25) Abbiamo già fatto notare che *at-tajallî* significa al tempo stesso « irraggiamento », « rivelazione » e « svelamento ». Per capire il legame tra l'idea di « svelamento » e quella di « irraggiamento », bisogna ricordare l'immagine del sole che diffonde i suoi raggi non appena le nuvole si diradano; la stessa ambivalenza di aspetti è pure presente nel versetto coranico: « Per la notte quando ricopre, e per il giorno quando svela (*tajallâ*) – o: quando irraggia » – (Sura della Notte, XCII).

questi due punti di vista: da un lato, afferma che il « contenuto » divino dell'illuminazione è inafferrabile e che solo la « forma » ricettiva del cuore – « forma » che sboccia dalla predisposizione innata dell'essere – conferisce all'irradiazione la sua qualità o la sua « colorazione »; dall'altro, dice che la « forma » che il cuore assume durante la contemplazione di Dio aderisce interamente alle modalità d'irradiazione. Ciò che il recipiente può imporre all'irraggiamento divino è dunque soltanto un limite, che è nullo rispetto al suo contenuto qualitativo: ciò che si manifesta in esso – e, in un certo senso, per mezzo suo – altro non è che una Qualità (*çifah*) o una Realtà (*Haqîqah*) divina inclusa nell'Essenza una ed infinita. I due punti di vista in apparenza si contraddicono, perché uno si riferisce alla manifestazione di Dio nelle Qualità universali, essendo tale manifestazione in qualche modo « oggettiva », mentre l'altro si rivolge alla realtà « soggettiva » dell'Essenza. Ibn 'Arabî scrive a questo proposito (*ibid.*, capitolo su Jetro): « ... il cuore dello gnostico (*al-'ârif*) (26) possiede una tale vastità che Abu Yazîd al-Bistâmi diceva di esso: se il Trono divino, con tutto ciò che lo circonda si trovasse cento milioni di volte in un angolo del cuore dello gnostico, questi non lo sentirebbe; e Junayd afferma ugualmente: se l'effimero e l'eterno si congiungono, non rimane piú traccia del primo; ora come potrebbe il cuore che contiene l'eterno sentire l'esistenza dell'effimero? – Ma l'irradiazione divina può mutar forma; occorre quindi che il cuore si allarghi o si contragga secondo quest'irradiazione, poiché non può in alcun modo sottrarsi alle modalità di essa... Questo rappresenta il contrario di ciò che pensavano gli uomini della nostra Via quando dicevano che Dio si rivela nella misura della predisposizione dell'adoratore; non è cosí infatti che noi l'intendiamo: l'adoratore si manifesta a Dio secondo la ' forma ' con cui Dio gli si rivela (*tajallâ*) ». La predisposizione, spiega poi il maestro, ha il suo fondamento nell'essenza (*al-'ayn-ath-thâbitah*) dell'essere; è dunque l'espressione di ciò che questo stesso essere è in quanto possibilità permanente, contenuta in Dio. In tal senso, il « cuore » cioè il « nucleo » essenziale ed imperituro dell'essere, riceve la sua

(26) Usiamo il termine « gnostico » secondo il suo significato etimologico, e secondo l'intendimento dei Padri della Chiesa, come san Clemente d'Alessandria, prescindendo dalla sua utilizzazione nei riguardi di talune sette.

« predisposizione » nello stato principiale di non-manifestazione (*al-ghayb*): Dio gliela « comunica » nel mistero della Aseità (*al-huwiyah*) pura, poi Si rivela a lui in modo « oggettivo » imprimendogli le « forme » dei Suoi « nomi » o « aspetti »: « ... in modo che l'uno veda l'altro e che il cuore si manifesti a sua volta con l'aspetto di ciò che ad esso si rivela... » (*ibid.*).

Cosí la polarità spirituale dell'« irradiazione » e della « predisposizione » è riducibile, in sostanza, alla polarità puramente metafisica dell'Essere (*al-Wujûd*) e delle « essenze immutabili » (*al-a'yân ath-thâbitah*) incluse nell'« abisso » non-manifestato dell'Essenza. L'Essere « trabocca » (*afâda*) nelle essenze immutabili in quanto esse pongono implicitamente le distinzioni o limitazioni che costituiscono il mondo; ma queste distinzioni non sono nulla di per sé stesse, non aggiungono nulla alla luce dell'Essere, cosí come le essenze immutabili non sono qualcosa che si distingua veramente dall'Essenza una (*adh-Dhât*). D'altra parte, rifrangendo l'Essere, le possibilità relative, contenute negli archetipi, si realizzano secondo i loro diversi modi, e rispetto a queste stesse possibilità relative l'Essere divino Si polarizza a Sua vòlta in molteplici aspetti personali. È sottinteso che tale visione totale delle cose non ha nulla in comune con una spiegazione psicologica e nemmeno con una spiegazione alchemica o mistica; ha soltanto il senso di una chiave intellettuale che aiuti ad oltrepassare l'antitesi tra soggetto ed oggetto.

Considerata secondo questa prospettiva, la « predisposizione del cuore », la sua attitudine a ricevere una tale rivelazione divina, non si riduce dunque alla psicologia, tuttavia possiede un certo aspetto psicologico che apparirà come l'ombra di ciò che essa è per essenza. Si possono cogliere alcune modalità della predisposizione in una visione retrospettiva, si può aderirvi per mezzo di simboli, ma questi non sono che percezioni imperfette (27); nella sua totalità, si sottrarrà sempre all'influsso della coscienza. Si può conoscere la « predisposizione » direttamente soltanto mediante la sua integrazione intellettuale nell'archetipo (28), integrazione che

(27) Queste « percezioni » hanno qualche relazione con ciò che il Buddhismo descrive come la memoria delle esistenze precedenti alla vita terrena dell'individuo.

bilità, la quale è permanente – non potenziale – nell'Intelletto divino.

(28) Dal punto di vista principiale, la potenzialità è riducibile alla possi-

oltrepassa ogni ordine creato: « ... Infatti è evidentemente al di là delle facoltà della creatura in quanto tale... conoscere per mezzo della Conoscenza divina, che comprende gli archetipi (*al-a'yan ath-thâbitah*) nel loro stato di non-manifestazione non essendo questi archetipi che pure relazioni [all'interno] dell'Essenza, e senza forme... [La conoscenza diretta della predisposizione innata dell'essere è dunque possibile soltanto grazie ad una partecipazione di questo alla Conoscenza divina], partecipazione che rappresenta un aiuto divino predestinato a questo essere... in virtú di un certo contenuto della propria essenza immutabile... » (*ibid.*, capitolo su Seth).

*

* *

La conoscenza del proprio archetipo altro non è che quella del Sé (*Atman*), secondo un'espressione tratta dalla dottrina indú, o dell'Aseità o Ipseità (*al-huwiyah*), secondo un'espressione sufica. Questa conoscenza può chiamarsi divinamente « soggettiva » poiché suppone l'identificazione – definitiva o incidentale – dello spirito con il « Soggetto » divino, e perché Dio non vi si presenta come l'« oggetto » della contemplazione o della conoscenza; al contrario, il soggetto relativo, l'ego, sarà allora – nella sua possibilità principiale – « oggetto » rispetto al Soggetto universale ed assoluto, il solo che sia, per quanto tali distinzioni siano ancora valide sul « piano divino » (29). Il « punto di vista » proprio della conoscenza del Sé è dunque, in un certo senso, il contrario di quello implicato dalla contemplazione « oggettiva » di Dio, nei Suoi Nomi e nelle Sue Qualità, sebbene non si possa collegare quest'ultima « visione » col soggetto relativo in quanto tale, poiché, in realtà, non siamo noi a contemplare Dio, ma è Dio Stesso che Si contempla nelle Sue Qualità di cui noi siamo sostegni di manifestazione.

Nella Sua Essenza (*Dhât*) infinita ed impersonale, Dio non può divenire « oggetto » d'alcuna conoscenza. Egli resta sempre il testi-

(29) Lo sono nella loro realtà principiale, ma non in ciò che comportano di limitativo, psicologicamente e materialmente, sul piano della creatura. Nell'ordine principiale il « soggetto » e l'« oggetto » sono i due poli di ogni conoscenza, cioè il « conoscente » (*al-'âqil*) e il « conosciuto » (*al-ma'qûl*).

mone (*shahîd*) implicito di ogni atto conoscitivo, ciò per cui o in cui ogni essere si conosce: « Gli sguardi non Lo raggiungono, mentre Lui raggiunge gli sguardi » (Corano, VI, 102). Il Testimone divino non può essere « colto », poiché è Lui a « cogliere » ogni cosa; cosí, l'identificazione spirituale con il Soggetto divino procede dal Soggetto stesso, la qual cosa è espressa da Ibn 'Arabî quando dice che si realizza « in virtú di un certo contenuto dell'essenza immutabile di tale essere, contenuto che questo riconoscerà non appena Dio glielo mostrerà », ciò vuol dire che la conoscenza di sé stessi deriva dal « Sé » (30). L'identificazione spirituale con il Soggetto divino ha tuttavia le proprie prefigurazioni intellettuali, che anticipano, in un certo senso, la sua realizzazione effettiva, la quale può avere dei gradi di attuazione nell'uomo, benché l'identificazione essenziale non implichi, di per sé, alcuna gradazione; in tutti i gradi il soggetto relativo sarà « oggettivato » in modo piú o meno perfetto (31).

« L'Essenza (*adh-Dhât*) – afferma Ibn 'Arabî – si ' rivela ' soltanto nella ' forma ' della predisposizione dell'Essere, che riceve questa ' rivelazione '; non accade mai diversamente. Perciò, l'essere che riceve la ' rivelazione ' essenziale (*Tajallî dhâtî*) vedrà nello specchio divino soltanto la propria ' forma '; non vedrà Dio – è impossibile che Lo veda – pur sapendo che vede la propria ' forma ' solo in virtú di quello specchio divino. Ciò è del tutto analogo a quanto accade in uno specchio fisico: contemplandovi delle forme, tu non vedi lo specchio, pur sapendo che vedi queste forme – o la tua forma – solo grazie allo specchio. Dio ha manifestato questo fenomeno quale simbolo particolarmente appropriato alla Sua rivelazione essenziale, perché colui al quale Dio si rivela sappia che non Lo vede... Sforzati quindi di vedere lo specchio, mentre guardi la forma che vi si riflette: non li vedrai mai contemporaneamente. Questo è talmente vero che alcuni, osservando questa legge della riflessione negli specchi [fisici e spirituali], hanno

(30) Anche nella dottrina del Vedanta, il Soggetto assoluto si chiama il « testimone » (*Sâkshin*).

(31) L'oggettivazione metodica del proprio soggetto relativo – l'ego empirico – e l'identificazione essenziale con il « punto di vista » del Soggetto divino sono indicati in questa definizione – già citata – della virtú spirituale (*al-ihsân*): « Adora Dio come se Lo vedessi, e se non Lo vedi, Egli tuttavia vede te » (*hadîth Jabrâîl*).

sostenuto che la forma riflessa s'interponga tra la vista di colui che contempla e lo specchio stesso; questo è il massimo che hanno colto nella sfera della conoscenza intellettuale; ma, in realtà, le cose stanno come abbiamo detto » – cioè, la « forma » riflessa non cela sostanzialmente lo specchio, perché questo manifesta la forma, e perché sappiamo implicitamente che la vediamo soltanto in virtú dello specchio. La prospettiva spirituale proprio di questo simbolismo è analoga a quella del Vedanta: l'impossibilità di cogliere « oggettivamente » lo specchio mentre vi contempliamo la nostra immagine esprime il carattere inafferrabile del « Soggetto » assoluto, *Atman*, di cui ogni cosa, compreso il soggetto individuale, è solamente una « oggettivazione » illusoria. Come l'espressione « Soggetto » divino, cosí il simbolo dello specchio rappresenta una polarità, mentre l'Essenza oltrepassa ogni dualismo di « soggetto » e di « oggetto »; ma nessun simbolo può esprimere ciò.

Ibn 'Arabî continua: « Se assapori questo, [cioè che l'essere contemplante non vede mai l'essenza stessa, ma la propria ' forma ' nello specchio dell'Essenza], tu assapori l'estremo limite che la creatura possa raggiungere; non aspirare dunque oltre e non affaticare la tua anima per superare tale grado [in modo ' oggettivo '] poiché a quel punto, in principio ed in conclusione, vi è solo pura non-esistenza... ». – Questo non significa che l'Essenza non può essere conosciuta: « Alcuni di noi ignorano la conoscenza diretta di Dio e citano a questo proposito il detto del califfo Abu Bekr: ' Cogliere la propria impotenza a conoscere la conoscenza è una conoscenza ' (32); ma vi è tra noi qualcuno che conosce veramente e non si esprime cosí, perché la sua conoscenza non implica alcuna impotenza nel conoscere; essa implica l'inesprimibile » (*ibid.*, capitolo su Seth).

La nostra spiegazione è riassunta con queste parole dal maestro: « Dio è dunque lo specchio nel quale vedi te stesso, come tu sei il Suo specchio nel quale Egli contempla i Suoi Nomi; e questi non sono altro che Lui, cosicché l'analogia dei rapporti è invertita » (*ibid.*, capitolo su Seth).

(32) Secondo il suo significato piú profondo, questa sentenza è simile alla discriminazione vedantica tra il « Soggetto » puro, *Atman*, e la sua illusoria « oggettivazione » come soggetto individuale o *jîva*.

GLOSSARIO DEI TERMINI ARABI

al-'abd: il servo, lo schiavo; indica nel linguaggio religioso l'adoratore, e piú generalmente la creatura in quanto dipendente dal suo Signore (*rabb*). Cfr. pp. 20, 71.

'Abd al-Karîm al-Jîlî, ibn Ibrâhîm, circa 1365 - circa 1417: Sufi. Scrisse tra l'altro il celebre libro *Al-Insân al-Kâmil*, « L'Uomo universale ». Cfr. pp. 16, 28, 71.

'Abd al-Qâder Jîlânî, 1077-1166: fondatore dell'ordine dei *Qâdiriyah*. Cfr. p. 14.

'Abd ar-Razzâq al-Qashânî: Sufi del XIII secolo, commentatore di Ibn 'Arabî. Cfr. pp. 61, 62.

'Abd as-Salâm ibn Mashîsh: celebre Sufi, che visse nel XII secolo dell'èra cristiana nelle montagne dei Jbâla (Marocco); maestro di Abul-l-Hasan ash-Shâdhilî. Cfr. p. 21.

Abul-Hasan ash-Shâdhilî, 1196-1252: grande maestro sufi, fondatore dell'ordine degli Shâdhiliti (*Shâdhiliyah*). Cfr. p. 29.

afâda: traboccare; vedi *fayd*. Cfr. p. 101.

ahad: uno; vedi *Ahadiyah*.

ahâdîth: plurale di *hadîth*.

al-Ahadiyah: l'unità, nel Sufismo: l'Unità suprema che non è oggetto di alcuna conoscenza distintiva, che non è quindi accessibile alla creatura come tale; è Dio Stesso che Si conosce nella Sua Unità. Come stato spirituale, l'Unità comporta l'estinzione d'ogni traccia del creato. Cfr. pp. 28, 52.

Ahmed ibn al-'Arîf: Sufi spagnolo del XII secolo, autore dei *Mahâsin al-Majâlis*; cfr. pp. 29, 31, 37 (nota 31), 79.

'âlam al-ajsâm: « il mondo dei corpi »; vedasi anche: *'âlam al-arwâh*. Cfr. p. 61.

'âlam al-arwâh: « il mondo dei [puri] spiriti »; si distingue da *'âlam al-mithâl*, « il mondo delle analogie », che è la manifestazione formale contenente il mondo psichico e il mondo fisico (*'âlam al-ajsâm*); vedi anche: *'âlam al-jabarût*. Cfr. p. 60.

'âlam al-jabarût: « il mondo dell'Onnipotenza », identificato talvolta con *'âlam al-arwâh*: « il mondo dei [puri] spiriti »; la manifestazione non-formale; vedi anche *Hâhût*. Cfr. p. 60.

'âlam al-mithâl o *'âlam al-amthâl*: « il mondo delle analogie », il mondo formale, sia psichico che fisico; corrisponde a *'âlam al-khiyâl*: « il mondo dell'immaginazione »; vedi anche *'âlam al-arwâh*. Cfr. p. 61, nota 20.

'Alî, ibn Abi Tâlib: nipote del Profeta, quarto Califfo dell'Islam.

al-Amr: l'ordine, il comando; in teologia: il Comando divino, il cui simbolo è la parola creatrice *kun*, « sii »: « il Suo ordine (*amruhu*), quando vuole una cosa è dire ad essa: « sii! ed essa è » (Corano, XXXVI, 81). Il Comando corrisponde al Verbo, infatti la parola *amr* ha questo significato in aramaico. Due passi del Corano affermano implicitamente l'identità del Comando e della Parola (*kalimah*) divina o Verbo: « Gesú è agli occhi di Dio come Adamo. Dio lo creò dalla polvere, poi gli disse: sii (*kun*)! Ed egli fu » (III, 54). « Il Messia, Gesú, figlio di Maria, è l'inviato di Dio e la Sua Parola (*kalimatuhu*) che Egli proiettò su Maria, e lo spirito di Lui... » (IV, 170). Sulla relazione tra *Amr* e *Rûh* (Spirito) vedi p. 64. *Al-amr* ha spesso il significato di « realtà », « atto », « cosa attuale ». Il Corano dice: « Le realtà (*umûr*) ritorneranno a Dio », – il che significa evidentemente che le essenze increate delle cose ritorneranno a Dio; queste essenze si identificano perciò con il Comando divino; esse sono contenute in Lui. Il Comando divino corrisponde all'Atto puro e si contrappone come tale alla passività pura della Natura (*al-Tabî 'ah*). Cfr. pp. 25, 41, 56, 63, 64, 66, 67, 83, 92.

anfâs: plurale di *nafs*.

al-'âqil: il conoscente, l'intelligente. Il ternario: *al-âqil* (il conoscente), *al-ma'qûl* (il conosciuto), *al-'aql* (l'intelletto, la conoscenza), riveste un'importante funzione in metafisica. Cfr. p.102, nota 29.

al-'Aql: l'intelletto; *al-'Aql al-awwal*: l'Intelletto primo, analogo al Calamo supremo (*al-Qalam*) e ad *ar-Rûh*; corrisponde al νοῦς di Plotino. Cfr. pp. 64, 67, 87, 88, 90.

Al-'Arabî al-Hasanî ad-Darqâwî: celebre rinnovatore del Sufismo nel Maghreb, fondatore dell'ordine shâdhilita dei Darqawâ; morí nel 1823 in Marocco. Cfr. p. 85.

al-'ârif: colui che conosce, lo gnostico, vedi *ma 'rifah*. Cfr. p. 100.

asmâ dhâtiyah: nomi dell'Essenza; sono i nomi divini che non comportano analogia con la creatura.

asmâ çifâtiyah: nomi qualitativi, che indicano le Qualità divine.

al-a'yân: plurale di *'ayn*: le essenze o determinazioni prime delle cose; *al-a'yân ath-thâbitah*: le « essenze immutabili » o possibilità principiali, gli archetipi. Cfr. pp. 55, nota 13, 56, 57, 60.

al-'ayn: l'essenza, la prima determinazione, l'occhio, la sorgente; *al-'ayn ath-thâbitah*, talvolta semplicemente *al-'ayn*: l'essenza immutabile, l'archetipo, la possibilità principiale di un essere o di una cosa. Cfr. pp. 55, nota 13, 56, 57, 58, nota 17, 60, 100, 101, 102.

'ayn al-qalb: l'occhio del cuore, l'organo dell'intuizione intellettuale. Cfr. p. 84.

baqâ: sussistenza, durata; nel Sufismo indica lo stato spirituale della sussistenza fuori da ogni forma, cioè la reintegrazione nello Spirito o anche nell'Essere puro; significa anche l'Eternità divina. Contrario: *fanâ*. Cfr. pp. 13, 47.

barakah al-barakah: la benedizione, l'influsso spirituale. Si parla dello *sheikh al-barakah*, del maestro che detiene l'influsso spirituale del Profeta o che ha attuato tale presenza spirituale, che è solo virtuale nella maggior parte degli iniziati. Cfr. p. 17.

al-Bâri: il Produttore. Cfr. p. 55, nota 12.

al-barzakh: l'istmo; simbolo di uno stato intermedio o di un principio di mediazione. Cfr. pp. 47, 86.

al-basmalah: la formula *bismillâhi-r-rahmâni-r-rahîm*. Cfr. p. 43 sgg.

bâtin: interiore, nascosto; contrario di *zâhir*: esteriore, apparente. Si distingue la « scienza interiore » (*al-'ilm al-bâtin*), cioè la scienza esoterica sufica, dalla « scienza esteriore » (*al-'ilm az-zâhir*) dei dottori della Legge. *Al-Bâtin*, « L'Interiore », è uno dei nomi coranici di Dio. Cfr. pp. 13, 63, 68.

al-bay'ah: il patto; nell'ordine spirituale: il rito dell'iniziazione; nell'ordine temporale: l'investitura di un sovrano. Cfr. p. 17.

Al-Bîrunî, Abû Raïhân: erudito persiano del X secolo che scrisse una celebre opera sulla civiltà indú. Cfr. *Alberuni's India*, edito da Edward C. Sachau, Trübner's Oriental Series.

bismillâhi-r-rahmâni-r-rahîm: « Nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso », formula di consacrazione. Cfr. p. 43.

al-bast: l'espansione (dell'anima grazie alla speranza o alla gioia spirituale); contrario di *al-qabd*. Cfr. p. 82.

butûn: stato di interiorità, di non-manifestazione. Vedi anche: *bâtin*. Cfr. p. 63.

aç-çabr: la pazienza. Cfr. p. 80.

aç-çiddîq: il verace, il sincero. Cfr. p. 81.

aç-çidq: la veridicità, la sincerità, l'assenza di interesse individuale negli atti spirituali. Cfr. pp. 37, 81.

çifâh: singolare di *çîfât*.

aç-çîfât: le qualità o attributi; *aç-çîfât al-ilâhiyah*: le Qualità o Attributi divini. Vedi anche: *Dhât*. Cfr. pp. 52, 100.

aç-çirât al-mustaqîm: la retta via; espressione coranica. Cfr. p. 47.

çûf: lana. Cfr. la nota 1 a p. 13.

aç-Çûfî: Sufi, seguace del Sufismo. Secondo il significato piú rigoroso, il vocabolo indica colui che è giunto alla conoscenza effettiva della Realtà (*Haqîqah*) divina; donde la frase: *aç-Çûfî lam yukhlaq* (« il Sufi non è stato creato »). Cfr. pp. 13, 25.

aç-çûrah: la forma; *aç-çûrat al-ilâhiyah*: la Forma divina, Cfr. la nota 44 a p. 74.

ad-daqâïq: plurale di *daqîqah*: finezza, sottigliezza. Nel Sufismo *ad-daqâïq* indica gli aspetti del mondo sottile, psichico, in opposizione alle *Hâqâïq* che indicano le Realtà o gli aspetti del mondo sovraformale. Cfr. p. 33.

Derqawiyah o *Darqawiyah*: ramo marocchino dell'ordine degli *Shâdhiliyah*. Cfr. p. 18, nota 4.

adh-Dhât: l'Essenza, la Quiddità; l'espressione è il femminile di *dhu*, e significa *possessore di*... La *dhât* di un essere è il soggetto cui si riferiscono tutte le sue qualità (*çifât*); le qualità sono differenti tra loro, ma non nel ricollegarsi al medesimo soggetto. Cfr. pp. 52, 56, 101, 102, 103.

adh-dhawa: il gusto, l'intuizione. Cfr. p. 90.

dhikr: ricordo, menzione; come rito: invocazione. Cfr. pp. 59, 87, 90, 91, 92, 95, 96.

dhikram kathîrâ: « invocazione frequente ». Cfr. p. 93.

dhikr-Ullâh: l'invocazione di Dio. Cfr. p. 92.

al-fanâ: l'estinzione, l'evanescenza; indica, nel Sufismo, l'estinzione dei limiti individuali nello stato di Unione con Dio. Contrario: *al-baqâ*, « la sussistenza ». Cfr. il versetto del Corano: « Tutto su di essa (cioè sulla terra) è evanescente (*fân*); non rimane che il Volto del tuo Signore, essenza della maestà e della generosità » (LV, 26). Cfr. pp. 14, 31, 47.

al-faqîr: il povero, l'indigente; il povero in Dio (*al-faqîr ilâllâh*); vedi anche *al-faqr*. Cfr. p. 81.

al-faqr: l'indigenza, la povertà spirituale. Cfr. il passo coranico: « O voi uomini, siete voi i poveri (*fuqarâ*) verso Dio, mentre Lui è l'indipendente, il glorioso » (XXXV, 16). *Al-faqîr*, sinonimo del persiano « derviscio », è il nome generalmente attribuito a chi segue una via contemplativa; chiamare « fachiri » coloro che si esibiscono sulle pubbliche piazze dell'India denota uno scadimento del significato della parola. Cfr. pp. 37, 80, 93.

al-farq: la separazione, la coscienza separativa; contrario di *al-jam'*. Cfr. p. 97.

al-Fâtihah: « L'aprente », la prima Sura del Corano, preghiera rituale dell'Islam. Cfr. pp. 43, 44.

al-fayd: il traboccamento, l'espansione, il flusso, l'effusione, l'emanazione; *al-fayd al-aqdas*: « l'espansione santissima », la manifestazione principiale. Cfr. pp. 56, 60.

al-fikr: il pensiero. Cfr. pp. 85, 89.

al-fi'l: l'azione, l'atto. Cfr. p. 55.

Fuçuç al-Hikam: lett. « I castoni della Saggezza », titolo tradotto generalmente: « La Saggezza dei Profeti »; celebre opera di Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî. Una traduzione parziale in francese di T. Burckhardt è apparsa nelle edizioni Albin Michel, Parigi 1955.

Futûhât al-Mekkiyah: « Le Rivelazioni della Mecca », l'opera piú significativa di Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî.

al-ghaflah: la negligenza, l'incuria, l'incoscienza. Cfr. p. 92.

al-ghayb: il nascosto, il mistero, il non-manifestato. Cfr. p. 101.

al-ghayrah: lo zelo, la gelosia. Si dice che Dio è « geloso » nel senso che non tollera che Gli venga « associata » un'altra divinità. Cfr. p. 80.

al-Ghazzâlî, Abû Hâmid Muhammad, 1058-1111: grande teologo

sufi e vivificatore delle scienze religiose dell'Islam. Cfr. nota 2, p. 14, nota 23, p. 96.

al-Habâ: letteralmente: il pulviscolo sospeso nell'aria; la *Materia prima*, la Sostanza passiva universale. Cfr. pp. 65, 66, 67.

habîb: diletto. Cfr. p. 72.

al-Hadarât: plurale di *Hadrah*: le Presenze (divine), o le modalità della Presenza divina nella contemplazione. Cfr. pp. 53, nota 9, p. 74.

al-hadd: il limite, la definizione. Cfr. p. 38, nota 33.

hadîth: sentenza, detto del Profeta trasmesso fuori del Corano da una catena di intermediari noti; esistono due forme di *ahâdith*: *hadîth qudsî* (« sentenza sacra ») indica una rivelazione diretta in cui Dio parla in prima persona per bocca del Profeta; *hadîth nabawî* (« sentenza profetica ») indica una rivelazione indiretta in cui il Profeta parla a nome proprio. Cfr. pp. 38, testo e nota 32, 50, 56.

al-hadrah: la Presenza (divina); il termine indica anche l'invocazione collettiva accompagnata dalla danza. Vedi anche *al-'imârah*. Cfr. p. 95, nota 21.

al-hafz: la memoria, in quanto facoltà di conservare un'impressione. Cfr. p. 87.

al-Hâhût: la Natura essenziale di Dio; derivato dal Nome divino *Huwa*, « Lui », e formato per analogia con i seguenti vocaboli che citiamo in ordine gerarchico discendente:

al-Lâhût: la Natura divina (creatrice);

al-Jabarût: la Potenza, l'Immensità divina, il mondo non-formale;

al-Malakût: il Regno angelico, il mondo spirituale;

an-Nâsût: la natura umana, soprattutto la forma corporea dell'uomo.

Vedi anche ai diversi vocaboli. Cfr. nota 45 a p. 74.

al-hâl: plurale: *ahwâl*: lo stato spirituale; *hâl*, lo stato, viene spesso contrapposto a *maqâm* (stazione spirituale); in tal caso il primo è considerato transitorio, il secondo stabile. Cfr. pp. 80, 96, nota 22, 99.

al-hamd: la lode. Cfr. p. 45.

al-Haqâiq: plurale di *Haqîqah*.

al-Haqîqah: la verità, la realtà; nel Sufismo: la Verità o la Realtà divina, la realtà essenziale di una cosa. Cfr. il detto del Profeta:

likulli dhi haqqin haqîqah: « ad ogni cosa reale corrisponde una Realtà (o Verità) divina » Cfr. pp. 20, 23, 33, 37, 65, 84, 100.

Haqîqat al-haqâiq: « La Verità delle verità » o « La Realtà delle realtà », analoga al Logos; viene considerata un « istmo » (*barzakh*) inafferrabile, intermedio tra l'Essere divino ed il cosmo. Cfr. p. 65.

al-Haqq: la Verità o la Realtà; nel Sufismo, *al-Haqq* designa la Divinità in quanto si distingue dalla creatura (*al-khalq*). Vedi anche *haqîqah*. Cfr. p. 23, nota 12.

haykal: tempio; forma corporea. Cfr. p. 24, nota 13.

hayawân nâtiq: animale dotato di parola; definizione classica dell'uomo rispetto alle altre specie animali. Cfr. p. 90.

al-haybah: il timore reverenziale, il terrore di fronte alla Maestà divina. Cfr. p. 67.

al-Hayûlâ: forma arabizzata del greco ὕλη : la *Materia prima*; analogo ad *al-Habâ*, soprattutto all'aspetto secondario, cosmico, di questa. Cfr. pp. 66, 67.

hijâb: velo, cortina. Il Profeta dice che Dio si cela dietro settantamila veli di luce e di tenebre. Nel Sufismo, si chiama « velato » (*mahjûb*) colui la cui coscienza è determinata dalla passione, sensuale o mentale, e che per conseguenza non percepisce la Luce divina nel cuore; secondo tale espressione è l'uomo che è nascosto da un velo o da una cortina, e non Dio. Cfr. pp. 24, 74, 98.

al-hikam: plurale di *hikmah*, saggezza.

al-Hikmat al-ilâhiyah: la Saggezza Divina. Cfr. p. 13, nota 1.

al-himmah: la forza di decisione, l'aspirazione spirituale. Cfr. p. 89.

al-hiss: la facoltà sensoriale, la sfera dei sensi. Cfr. p. 85.

Hûd: antico profeta arabo, citato nel Corano. Cfr. p. 47.

al-hukm: il giudizio, la facoltà di giudicare. Cfr. p. 55.

al-hurûf: plurale di *harf*: le lettere dell'alfabeto arabo, e quindi i suoni che rappresentano. Cfr. p. 63.

Huwa: « Lui », nome divino.

al-Huwiyah: derivazione dal pronome « *huwa* », Lui: l'Ipseità, l'Aseità divina, il « Sé » supremo. Cfr. pp. 35, 64, 101, 102.

Ibn 'Arabî o Ibn al-'Arabî: vedi Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî.

Ibn Atâ'illâh al Iskandarî, morto nel 1309: shadilita, autore delle celebri stanze sufiche *al-Hikam*.

Ibrâhim ibn Adham: celebre Sufi dell'VIII secolo, originario di Balkh.

idhn: permesso, autorizzazione, Cfr. p. 96.

al-ihsân: la virtú santificante, la bellezza spirituale; vedi la definizione a p. 78. Ricordiamo il ternario fondamentale: *al-islâm* (l'abbandono alla Volontà divina), *al-imân* (la fede) e *al-ihsan*, ternario commentato dal Profeta nel celebre *hadîth* di Gabriele. Cfr. pp. 78, 93, 103, nota 31.

Ihyâ 'ulûm ad-dîn: « La Vivificazione delle Scienze della Religione », titolo di un'opera di Al-Ghazzâlî. Cfr. p. 96, nota 23.

ijâd: letteralmente: « esistenziazione », il produrre all'esistenza (*Wujûd*). Cfr. p. 55.

al-ikhlâç: la sincerità, la purezza dell'intenzione. Cfr. pp. 37, 81, 93.

ilâh: divinità. Cfr. p. 51.

al-'ilm: la conoscenza, la scienza. Cfr. p. 30, nota 22, p. 54, nota 10.

imâm: modello, prototipo; in senso rituale: colui che guida la preghiera collettiva; capo di una comunità religiosa. Cfr. p. 68.

al-imân: la fede. Cfr. il ternario tradizionale: *al-islâm* (la sottomissione), *al-imân* (la fede) e *al-ihsân* (la virtú spirituale). Cfr. p. 93.

al-irâdah: la volontà. Cfr. p. 55.

al-'imârah: termine tecnico che indica il *dhikr* collettivo accompagnato dalla danza. Vedi anche *al-hadrah*. Cfr. p. 95, nota 21.

al-Insân al-kâmil: «l'uomo perfetto» o «l'uomo universale»; espressione sufica che indica colui che ha realizzato tutti i gradi dell'Essere; designa anche il prototipo permanente dell'uomo. Cfr. pp. 16, 71, 88.

al-ishârah: l'allusione, il simbolismo. Cfr. p. 55.

al-islâm: la sottomissione (alla Legge divina); vedi anche *al-imân*. Cfr. p. 93.

al-isti'dâd: la predisposizione, l'attitudine, la preparazione a ricevere, la virtualità. Cfr. p. 99.

al-ithbât: l'affermazione. Cfr. p. 50.

al-ittiçaf biç-Çifât il-ilâhiyah: la « assimilazione alle Qualità divine »; vedi anche *çifât*. Cfr. p. 74.

al-Jabarût: il mondo dell'Onnipotenza o l'Immensità divina; vedi anche *'âlam al-Jabarût* e *Hahût*. Cfr. pp. 60, 74, nota 45.

Jabrâil ed anche *Jibrîl* o *Jabrâ'il*: Gabriele, l'arcangelo. Cfr. p. 66.

al-jadhb: l'attrazione o la « fascinazione » divina; accade in modo piú o meno ampio in ogni processo spirituale. È un aspetto della grazia. Vedi anche *majdhûb*. Cfr. p. 19.

al-Jalâl: il Rigore divino, la Maestà terrificante. Cfr. p. 45.

Jalâl-ad-dîn Rûmi, 1207-1273: celebre Sufi di Kônya, fondatore dell'ordine dei Mewlewîs, o dervisci danzatori. Compose il famoso poema *Mathnawî*, in persiano, che racchiude tutta la sua dottrina. Cfr. pp. 29, 96.

al-jam': la sintesi, l'unione, la coscienza unitiva; contrario: *al-farq*. Cfr. p. 97.

al-Jâmî, Nûr ad-dîn 'Abd ar-Rahmân: Sufi persiano, autore del libro *Lawâih*, « Bagliori »; morto nell'anno 898 dell'Egira. Cfr. p. 58.

al-jihâd al-açghar: la piccola guerra santa, cioè la guerra santa esteriore contro gli infedeli. Cfr. p. 93.

al-jihâd al-akbar: la grande guerra santa, cioè la guerra santa interiore, rivolta contro le passioni e l'ignoranza. Di ritorno da una campagna militare contro gli infedeli, il Profeta disse: « Siamo venuti dalla piccola guerra santa e andiamo verso la grande guerra santa ». Cfr. p. 93.

al-jinnah o *al-jinn*: i geni, esseri eterei che appartengono al mondo formale. Cfr. p. 97.

al-Junayd, Abu-l-Qâsim, morto nel 910: celebre maestro del Sufismo, soprannominato « la guida del gregge ». Cfr. p. 29.

al-kalîmah: la parola, il Verbo. Cfr. pp. 90, 92.

al-Kamâl: la perfezione, la pienezza, l'infinitudine. Cfr. pp. 28, 56.

al-karam: la nobiltà d'animo, la generosità. Cfr. p. 37.

karb: costrizione, disperazione, in opposizione a *tanfîs*, dilatazione, consolazione, da *naffasa*; vedi anche questa parola. Prima della « dilatazione » in modo distintivo, le possibilità di manifestazione si trovano in uno stato di « costrizione » (*karb*), almeno quando vengono considerate rispetto al loro sviluppo ulteriore, e non nella loro realtà immutabile. Cfr. p. 63.

al-kashf: l'intuizione; letteralmente: la caduta d'una cortina o d'un velo. Vedi anche *hijâb*. Cfr. p. 88.

al-kawn: il cosmo, l'universo. Cfr. p. 70.

al-kawnu insânun kabîrun wa-l-insânu kawnun çaghîr: « L'universo (o il cosmo) è un grande uomo, e l'uomo è un piccolo universo (o cosmo) », adagio sufico.

khalaga: creare; vedi anche *khalq*. Cfr. p. 56, testo e nota 2.
al-Khâliq: il Creatore; vedi anche *khalq*. Cfr. p. 55.
al-khalq: la creazione, la creatura; vedi anche *al-Haqq*. Cfr. p. 55, testo e nota 2.
khalwâ: isolamento, ritiro spirituale. Cfr. p. 96.
khâtim o *khâtam*: sigillo: *khâtim al-Wilâyah*: « Il Sigillo della Santità »; *khâtim al-Nubuwwah*: « Il Sigillo della Profezia »; la prima espressione è spesso riferita a Cristo in relazione alla sua seconda venuta, la seconda sempre a Muhammad. Vedi anche *wilâyah*. Cfr. p. 73.
al-khawf: il timore. Cfr. pp. 30, 31, 93.
al-khiyâl: l'immaginazione. Cfr. pp. 61, nota 20, 87, 89. Vedi anche *khufyah â'lam al-mithâl*: in segreto, nascosto. Cfr. p. 93.
al-kimiyâ as-sa'dah: « L'alchimia della beatitudine », titolo di un'opera di Al-Ghazzâlî, sinonimo di *al-kimiyâ arrûhâniyah*: « l'alchimia spirituale » Cfr. p. 77, nota 1.
kun: sii! il *fiat*, l'ordine creatore; vedi anche *al-Amr*. Cfr. pp. 25, 63.
al-Lâhût: la Natura divina; in opposizione a *an-Nâsût*, la Natura umana; questa, afferma Ibn 'Arabî, è paragonabile ad una forma o un contenente di cui *al-Lâhût* è il contenuto, la vita segreta. *Lâhût* proviene da *ilâh*, « divinità », *Nâsût* da *insân*, « uomo ». Vedi anche *Hâhût*. Cfr. pp. 72, 74, nota 45.
lâ huwa wa lâ ghaynhu: « né Lui, né altro da Lui ». Cfr. p. 53.
lâ ilâha ill-Allâh: « non vi è divinità fuorché la Divinità », la formula fondamentale dell'Islam. Cfr. p. 50.
lawâih: bagliori, intuizioni. Cfr. p. 80.
Lawâih: « Bagliori », titolo di un libro di Jâmî.
lawâmi': lampi, intuizioni improvvise. Cfr. p. 80.
al-Lawh al-mahfûz: la Tavola custodita, simbolo della Sostanza ricettiva universale o dell'Anima universale. Cfr. pp. 64, 67.
laylat-al-qadr: « la notte della predestinazione » in cui venne rivelato il Corano e di cui parla la sura *al-qadr* (XCVII); corrisponde simbolicamente alla notte della nascita del Cristo. Cfr. p. 40, nota 37.
al-lubb: il nocciolo; in senso figurato: il significato nascosto, l'essenza di una cosa, il cuore. Contrario: *al-qishr*: la scorza: « Afferra il nocciolo e getta la scorza! ». Cfr. p. 14.

al-mahabbah: l'amore; l'amore spirituale. Cfr. p. 19. Vedi anche *al-ma'rifah*. Cfr. pp. 30 sgg.

Mahâsin al-Majâlis: « Le Bellezze delle Riunioni », opera di Ahmad ibn al-'Arîf sulle virtú spirituali. Cfr. nota 25 a p. 32.

al-mahû: l'annientamento (dell'individualità). Cfr. p. 31.

majdhûb: colui che subisce l'attrazione (*al-jadhb*) divina, l'uomo spirituale le cui facoltà mentali sono come paralizzate o confuse per effetto dell'attrazione divina; è il caso dei « folli di Dio », non di quelli che simulano una follia per isolarsi dagli uomini, ma di quelli che sono realmente impediti di manifestare esteriormente il loro stato spirituale in modo intelligibile. Cfr. p. 19.

al-Malakût: la Sovranità permanente, il Regno celeste ed angelico; cfr. il versetto del Corano: « È Lui che tiene nella Sua Mano la Sovranità (*malakût*) di ogni cosa... » (XXXVI, 83). Vedi anche *Hâhût*. Cfr. p. 74, nota 45.

al-ma'nâ: il senso, il significato, l'intuizione spirituale. Cfr. p. 85.

Mançûr al-Hallâj, al-Husaïn, 858-922: fu crocifisso dall'autorità sharaita per aver pronunciato la parola *Ana-l-Haqq*: « Io sono la Verità ». Cfr. p. 29.

al-maqâm: la stazione (spirituale); vedi anche *al-hâl*. Cfr. p. 80.

al-ma'rifah: la conoscenza, la gnosi; *al-ma'rifah* (la conoscenza), *al-mahabbah* (l'amore) e *al-makhâfah* (il timore) costituiscono il ternario sufico delle ragioni o delle qualità che conducono a Dio. Cfr. pp. 30 sgg., 36.

mathal: analogo, simile; vedi *'âlam al-mithâl*. Cfr. pp. 61, 64, nota 30.

al-matla': luogo d'ascesa, luogo ove si leva il sole. Cfr. p. 38, nota 33.

mawjûd: esistente. Vedi: *Wujûd*.

Mewlewîs: ordine di dervisci fondato da Mawlanâ Jalâl ad-dîn Rûmî.

mishkât: nicchia, tabernacolo. Cfr. la sura della « Luce »: « Dio è la luce dei cieli e della terra. Il simbolo della Sua Luce somiglia a una nicchia (*mishkât*); nella nicchia vi è una lampada; la lampada è in un cristallo; il cristallo è simile a una stella lucente », ecc. (XXIV, 35). Cfr. p. 25.

al-Muçawwir: « il Formatore », Colui che dà la forma. Cfr. p. 55, nota 12.

al-mudhâkarah: la conversazione spirituale, l'azione di ricordarsi (*dhikr*) reciprocamente le verità divine. Cfr. p. 85.

Muhammadun rasûl-Ullâh: « Muhammad è l'inviato di Dio », la seconda « Testimonianza » (*shahâdah*) islamica.

al-muhsinîn: coloro che praticano la virtú spirituale (*al-ihsân*). Cfr. p. 93.

Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî (talvolta anche: ibn al-'Arabî) al-Hâtimî, al-Andalûsî, soprannominato *as-sheïkh al-akbar*: « il maestro piú grande » vissuto tra il 1165 e il 1240 d.C. Scrisse numerosi libri sufici, il piú celebre dei quali sono i *Fuçûç al-Hikam*, e il piú ricco di contenuto le *Futûhât al-Mekkiyah*.

mukhlicîna lahu-d-dîn: « coloro che praticano la religione con cuore puro » espressione coranica. Cfr. p. 93.

al-mumkinât: plurale di *mumkin*: le possibilità; nella logica, si distingue tra *mumkin* (possibile), *wâjib* (necessario) e *jâiz* (contingente); secondo la prospettiva metafisica, il possibile è, nel senso principiale, riducibile al necessario, dal momento che ogni possibilità ha necessariamente la realtà che la sua natura comporta. Cfr. p. 57.

al-murshid: il maestro spirituale; letteralmente: colui che guida rettamente. Cfr. p. 17.

Nafas ar-Rahmân: l'« Espirazione del Clemente », chiamata anche *an-Nafas ar-rahmâni*: l'« Espirazione misericordiosa »; la Misericordia divina considerata come principio manifestante, e perciò come potenza quasi materna di Dio. Vedi anche *Rahmah*. Cfr. pp. 62, 66, 67.

naffasa: soffiare, espirare, dilatare, consolare. Vedi anche *nafas*. Cfr. pp. 62, 63, nota 28.

an-nafs: l'anima, la psiche, cioè la realtà sottile dell'individuo, l'« io ». Nella sua contrapposizione allo spirito (*rûh*) o all'intelletto (*'aql*), la *nafs* appare sotto un aspetto negativo, perché costituita dall'insieme delle tendenze individuali o egocentriche. Si distingue tuttavia tra:

1. *an-nafs al-haywâniyah*: l'anima animale, cioè l'anima in quanto obbedisce passivamente agli impulsi naturali;
2. *an-nafs al-ammârah*: « l'anima che comanda », cioè l'anima passionale ed egoista;
3. *an-nafs al-lawwâmah*: « l'anima che biasima », cioè l'anima cosciente delle proprie imperfezioni;

4. *an-nafs al-mutmaïnnah*: « l'anima pacificata », cioè l'anima reintegrata nello Spirito, che riposa nella certezza.

Le tre ultime espressioni sono coraniche. Cfr. pp. 23, 24, 35, 36, 39, 55, 93.

an-nafs al-ammârah: vedi *an-nafs*.

an-Nafs al-kulliyah: l'Anima universale, che contiene tutte le anime individuali; corrisponde alla Tavola Custodita (*al-Lawh al-mahfûz*) e si contrappone allo Spirito (*ar-Rûh*) o Intelletto primo (*al-'Aql al-awwal*); è analoga alla psiche di Plotino. Cfr. pp. 64, 66.

an-nafy: la negazione. Cfr. p. 50.

Naqshabendiyah: ordine sufico di origine persiana, diffuso soprattutto nei paesi islamici d'Oriente; fondato da Naqshband (1317-89). Cfr. p. 18, nota 4.

an-Nâsût: vedi *Lâhût*. Cfr. pp. 72, 74, nota 45.

nisab kulliyah: relazioni universali, categorie universali. Cfr. pp. 53, 56, 60, 68, 71.

niyah: intenzione. Cfr. p. 91.

an-Nûr: la luce, in particolare la luce divina, increata, che contiene l'intera manifestazione e che si identifica con l'Esistenza considerata come principio. Cfr. il versetto coranico: « Dio è la luce dei cieli e della terra... » (XXIV, 35). Cfr. p. 54, nota 10.

'Omar al-Khayyam: Sufi persiano dell'XI-XII secolo, celebre per le sue poesie. Reagí all'ipocrisia religiosa velando le sue allusioni spirituali con un linguaggio scettico. Cfr. p. 79.

'Omar ibn al-Fârid, 1182-1235: celebre poeta sufico dell'Amore divino. Visse al Cairo. Cfr. pp. 29, 31, nota 23.

al-qabd: la contrazione, l'angustia; lo stato spirituale che segue il timore di Dio; contrario di *al-bast*. Cfr. p. 83.

al-qâbil: il ricettacolo, la sostanza passiva e ricettiva, derivata dalla radice QBL che significa « ricevere » « porsi di fronte a ». Cfr. p. 56.

Qâdiriyah: ordine sufico fondato da 'Abd al-Qâder Jîlânî. Cfr. p. 18.

al-qadr: la potenza, la predestinazione, la misura della potenza inerente ad una cosa. Vedi *laylat-al-qadr*. Cfr. pp. 40, nota 37, 55.

al-Qalam al-a'lâ: il Calamo supremo; si contrappone alla Tavola Custodita (*al-Lawh al-mahfûz*); vedi *al-'Aql*. Cfr. pp. 64, 67.

al-qalb: il cuore; l'organo dell'intuizione sovrarazionale che corri-

sponde al cuore come il pensiero corrisponde al cervello. Il fatto che i moderni pongono nel cuore non l'intuizione intellettuale, ma il sentimento, dimostra che questo rappresenta per loro il centro dell'individualità. Si noti l'analogia esistente tra la radice della parola *qalb*: QLB, e quella della parola *qâbil*: QBL (vedi sopra). Cfr. pp. 24, 88.

qalb al-islâm: « il cuore dell'Islam ». Cfr. p. 14.

al-qawâbil: plurale di *qâbil.*

al-Quddûs: il Santissimo.

al-Qutb: il polo; nel Sufismo: Polo di una gerarchia spirituale. Si parla del « polo dell'epoca »; rimane il piú delle volte sconosciuto alla maggior parte degli uomini spirituali. Cfr. p. 73.

ar-Rahîm: il Misericordioso; vedi anche *ar-Rahmah*. Cfr. pp. 43, sgg.

ar-Rahmah: la Misericordia (divina): la stessa radice RMH si ritrova nei due Nomi divini: *ar-Rahman* (il Clemente, Colui la cui Misericordia contiene ogni cosa) e *ar-Rahîm* (il Misericordioso, Colui che salva per mezzo della Sua grazia); la parola piú semplice della medesima radice è *rahim*, matrice, donde l'aspetto materno di questi Nomi divini. Cfr. pp. 44 sgg., 62, nota 25, 63.

ar-Rahmân: il Clemente, Colui la cui natura è misericordia (*rahmah*); vedi anche *ar-Rahmah*. Cfr. pp. 43 sgg., 93.

rasûl: inviato, messaggero; in teologia: inviato divino. In quanto messaggero (*rasûl*) un profeta (*nabî*) promulga una nuova legge sacra; ogni profeta non è necessariamente *rasûl*, benché possegga l'ispirazione divina, ma ogni *rasûl* è semplicemente *nabî*. Cfr. pp. 16, 72.

Risâlat al-Ahadiyah: « L'Epistola dell'Unità », attribuita a Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî; traduzione di Abdul-Hadi ne *Le Voile d'Isis*, numeri di gennaio e febbraio 1933. Cfr. p. 27.

ar-Rûh: lo spirito; nel Sufismo, la parola comporta i seguenti significati principali:

1. lo Spirito divino, quindi increato (*ar-Rûh al-ilâhî*), chiamato anche *Rûh al-Quds*, lo Spirito Santo;
2. lo Spirito universale, creato (*ar-Rûh al-kullî*);
3. lo Spirito individuale o, piú precisamente, polarizzato nei confronti di un individuo;
4. lo spirito vitale, intermedio tra l'anima e il corpo.

Cfr. il versetto coranico: « Ti interrogheranno riguardo allo spirito, rispondi: lo spirito (procede) dal Comandamento (*amr*) del mio Signore... » (XVII, 84). Cristo è chiamato *Rûh Allâh*, « Spirito di Dio ». Vedi anche *Amr*. Cfr. pp. 24, 25, 41, 64, 65, 67, 70, 83, 88-92.

rûh al-islâm: « lo spirito dell'Islam ». Cfr. p. 14.

Rûh al-Quds: lo Spirito Santo; vedi *Rûh*.

rusul: plurale di *rasûl*. Cfr. p. 16.

ru'yah: visione; secondo il suo preciso significato, il vocabolo indica una visione formale, quindi appartenente al mondo fisico o psichico; per estensione del simbolismo della visione, *ru'yah* può tuttavia indicare ogni contemplazione anche non-formale. *Ru 'yat al-qalb*: « la visione del cuore », l'intuizione spirituale. Cfr. pp. 36, 90.

Sahl at-Tustarî, Abu Muhammad, 818-896: celebre teologo e Sufi, di Tustar, nell'Ahwâz; le sue « Mille sentenze » sono state raccolte dai suoi discepoli. Cfr. p. 28, nota 21.

as-Sakînah: la Pace divina che dimora in un santuario o nel cuore. La radice SKN comporta i significati di « immobilità » (*sukûn*) e di « abitazione ». È analogo all'ebraico *Shekhîna*, la Gloria divina che alberga nell'arca dell'alleanza. Cfr. il versetto del Corano: « È lui che fa scendere la *Sakînah* nel cuore dei credenti perché la loro fede si accresca di nuova fede... » (XLVIII, 4). Cfr. pp. 24, nota 13, 94.

as-salb: la privazione. Cfr. p. 50.

as-samâ': l'audizione; indica anche le riunioni di concerti spirituali. Cfr. pp. 90, 95, nota 21.

Seyidnâ 'Aïssa: « Nostro Signore Gesú ». Cfr. p. 16.

Shahâdah: testimonianza; in particolare la testimonianza che « non vi è altra divinità, fuorché la Divinità ». Cfr. pp. 49, 50, 51, nota 4.

shahîd: testimone; vedi anche *Shuhûd* e *shahâdah*. Cfr. pp. 54, nota 10, 103.

sharî'ah: la Legge sacra, rivelata. Ogni Messaggero (*rasûl*) divino reca una nuova *sharî'ah*, in conformità delle condizioni del ciclo cosmico ed umano. Si contrappone *sharî'ah* a *Haqîqah*, Legge sacra a Verità o Realtà divina; le Leggi sacre sono diverse, mentre la loro Realtà divina è la medesima. Cfr. p. 42, nota 40.

ash-Shuhûd: la Coscienza, la condizione di testimone. Cfr. p. 54, nota 10.
as-silsilah: la catena; nel Sufismo indica la continuità della filiazione spirituale iniziando dal Profeta. Cfr. pp. 15, 96.
Sirr: segreto, mistero; nel Sufismo, *as-sirr* indica il centro intimo e ineffabile della coscienza, il « punto di contatto » tra l'individuo e il suo principio divino. Cfr. pp. 25, 88.
Suhrawardi d'Aleppo: Sufi persiano, mandato a morte nel 1191 per le sue espressioni dottrinali troppo audaci. Cfr. p. 29.
Ta'ayyun: determinazione, individuazione; comporta anche il significato di « autodeterminazione »: deve essere inteso in quest'ultimo senso se riferito a Dio. Cfr. p. 55.
Ta'ayyunât: plurale di *Ta'ayyun*. Cfr. p. 57.
at-tabî'ah: la Natura; *Tabî'at al-kull*: la Natura universale. È un aspetto del principio passivo e « plastico » della Sostanza universale (*al-Habâ*); essa è tale sostanza in quanto generatrice del mondo, donde la sua natura materna. Ibn 'Arabî le attribuisce una realtà coestesa a tutta la manifestazione universale e l'identifica con l'« Espirazione del Clemente ». Vedi anche *Amr*, *Nafas* e *Habâ*. Cfr. pp. 63, 66, 67, 83, nota 7.
at-Taçawwuf: il Sufismo; indica l'insieme delle vie contemplative che si fondano sulle forme sacre dell'Islam. Per trasposizione, un arabo parlerà del « *Taçawwuf* cristiano » o del « *Taçawwuf* giudaico » per indicare l'esoterismo delle rispettive tradizioni. Per l'etimologia, cfr. p. 13, nota 1. Cfr. pp. 13, 19, 29, 96.
taçrîf: permutazione. Cfr. p. 84.
tadarru': umiltà. Cfr. p. 93.
at-tafakkur: la meditazione. Cfr. p. 97 e sgg.
at-tajallî: lo svelamento, la rivelazione, l'irraggiamento. Cfr. pp. 56, 57, 62, 80, 89, 99, 103.
tajalliyât: plurale di *tajallî*.
Tajdîd al-khalq bil-anfâs: « Il Rinnovamento della creazione per mezzo dei Soffi » o: « ad ogni soffio ». Cfr. p. 60.
tajrîd: rinuncia, isolamento. Cfr. p. 86.
tama': desiderio. Cfr. p. 93.
tanzîh: lontananza, esaltazione, affermazione della trascendenza divina; contrario: *tashbîh*: paragone, similitudine, affermazione del simbolismo. Le due espressioni si trovano unite in alcuni detti coranici come: « Nulla è simile a Lui (=*tanzîh*), ed è

Lui che ode e vede (=*tashbîh*) ». Cfr. p. 51, testo e nota 5.

tanzîl: discesa; indica la rivelazione nel senso teologico della parola, cioè la « discesa » dei « Libri » sacri. Cfr. p. 40, nota 37.

tarîqah: singolare di *turuq*; vedi tale parola.

tashbîh: vedi *tanzîh*.

at-tawbah: il pentimento. Cfr. p. 84.

at-tawhîd: l'affermazione dell'Unità, da *wâhid*: unico. Generalmente *at-tawhîd* significa l'enunciazione del credo musulmano, il riconoscimento dell'Unità divina; nel Sufismo, *at-tawhîd* riassume tutti i gradi della conoscenza dell'Unità. Cfr. pp. 30, 49.

at-tûl: l'altezza; in senso traslato: la dimensione spirituale dell'esaltazione. Cfr. p. 46.

turuq: plurale di *tarîqah*: cammino, sentiero; indica la via spirituale, sia la Via per eccellenza che una delle molteplici vie o metodi esoterici. Cfr. l'adagio suffico: « le vie (*turuq*) verso Dio sono numerose quanto le anime degli uomini ». Cfr. pp. 18, nota 4, 24.

al-'udum: spesso anche vocalizzato *'adam*: la non-esistenza, l'assenza, il Non-Essere, il nulla. Nel Sufismo, questo vocabolo comporta da un lato il senso positivo di non-manifestazione, di stato principiale che si pone al di là dell'esistenza od anche al di là dell'Essere, dall'altro il senso negativo di privazione, di nulla relativo. Cfr. pp. 54, 56, nota 15, 57, 62, testo e nota 24.

ummî: illetterato, plebeo, materno. Cfr. p. 72.

al-'umq: la profondità; in senso traslato: l'abisso cosmico. Cfr. p. 46.

al-'Unçur al-a'zam: l'Elemento supremo, la Sostanza universale nella sua realtà divina e insondabile. Cfr. pp. 66, 67.

al-Unmûdhaj al-farîd: il Prototipo unico; si riferisce sia a *ar-Rûh* che all'« Uomo universale » (*al-Insân al-kâmil*). Si scrive talvolta: *Anmûdaj*. Cfr. pp. 68, 71.

al-'urd: la vastità; in senso traslato: la vastità cosmica. Cfr. p. 46.

al-waçl: l'unione, il congiungimento. Cfr. p. 92.

al-Wahdah: la Solitudine (divina); si pone ontologicamente tra *al-Ahadiyah*, l'Unità suprema e *al-Wâhidiyah*, l'Unità distintiva. Cfr. p. 54, nota 10.

wâhid: unico, solo; vedi *Wâhidiyah*.

al-Wâhidiyah: l'Unicità [divina]; si distingue dall'Unità (*Ahadiyah*) divina che si sottrae ad ogni conoscenza distintiva, mentre

l'Unicità appare nel differenziato come le distinzioni principiali appaiono in essa. Cfr. pp. 51, 52.

al-wahm: l'opinione, la congettura, la facoltà congetturale, l'illusione. Cfr. pp. 87, 89.

al-wajd: l'intuizione esistenziale, l'identificazione con l'Essere (*wujûd*), l'estasi. Cfr. p. 88.

Wajh Allâh: il Volto di Dio; l'Essenza trascendente di ogni cosa. Cfr. i versetti coranici: « Tutto quanto è su di essa (cioè sulla terra) è evanescente, non resterà che il Volto del tuo Signore, essenza della maestà e della generosità » (LV, 26); « Ogni cosa perirà tranne il Suo Volto ». Cfr. p. 65.

al-wârid: l'ispirazione, nel senso dell'intuizione spirituale. Cfr. p. 35 sgg.

wilâyah: santità. Cfr. pp. 73, 81.

al-Wujûd: l'Essere, l'esistenza. Cfr. p. 54, nota 10 e pp. 55, nota 13, 56, testo e nota 15, 62, 88, 101.

yawm ad-dîn: il Giorno del Giudizio. Cfr. p. 45.

zahara: apparire, manifestarsi. Vedi anche *zahîr*. Cfr. p. 55.

zâhir: esteriore, apparente: contrario di *bâtin* (vedi tale parola). *Ar-Zâhir*, « l'Esteriore » o « l'Apparente »: è uno dei nomi coranici di Dio. Cfr. pp. 13, 68.

ar-zuhd: l'ascesi, in quanto privazione delle soddisfazioni sensuali. Cfr. p. 23.

Martin Lings

CHE COS'È IL SUFISMO

Il titolo di questo libro contiene una domanda. A tale domanda, nel mondo occidentale, sono state date spesso risposte dubbie e sospette, mentre un sempre più vasto e accentuato interesse si va rivolgendo verso il sufismo.
Tutto ciò rende estremamente utile, se non necessaria, la pubblicazione di un libro, come questo, esplicativo, introduttivo e attendibile.
La sua lettura non richiede conoscenze specialistiche né una preparazione specifica, per quanto presupponga un certo interesse per le cose dello spirito; la sua attendibilità è garantita dal fatto che esso è scritto in modo non piú semplice di quanto sia richiesto dalla verità.
Circa mille anni fa, un grande sufi definí il sufismo un « sapore », poiché il suo fine è una conoscenza diretta e personale delle verità trascendenti ed è pertanto strettamente individuale. Questo libro vuole — in certo qual modo — far degustare al lettore un po' di quel sapore.
L'autore presenta la storia millenaria della mistica islamica, la sua attualità, la sua originalità e la sua universalità, il suo scopo e il suo metodo, condensando in poche pagine la grandezza dei suoi principi.

Abu-L'Àla Maududi

CONOSCERE L'ISLAM

Islam è una parola araba che significa sottomissione, obbedienza. Nel suo aspetto di religione, l'Islam predica la sottomissione e l'obbedienza totale ad Allah, Dio, Creatore e Signore dell'universo. In senso lato, pertanto, si può affermare che tutto e tutti, anche se inconsciamente, partecipano di questa fede, allorché riconoscono l'esistenza e l'autorità divina. Poiché tutto il creato obbedisce alle leggi divine, ne conseguirebbe l'universalità dell'islamismo.
Essendo l'ultima dottrina religiosa rivelata, l'Islam può anche costituire una valida risposta ai problemi politici, etici, economici e sociali del nostro tempo, poché afferma, tra l'altro, l'unità inscindibile delle suddette componenti con quella spirituale.
Quest'opera si propone di presentare al pubblico italiano la dottrina islamica nella sua luce piú autentica, ortodossa ed originaria, in alternativa alle descrizioni piú o meno deformanti che ne sono state fatte da autori non mussulmani.
L'Autore vi espone, in forma piana e lineare, gli elementi essenziali dell'Islam, e viene data una esauriente panoramica della visione islamica del mondo, in uno stile divulgativo comprensibile a tutti.

B.K.S. Iyengar

TEORIA E PRATICA DELLO YOGA

Coloro i quali, in Occidente, desiderano avvicinarsi allo Yoga per conoscerlo e praticarlo incontrano, generalmente, due ordini di difficoltà. Il primo, di tipo mentale, spirituale, interessa soprattutto l'atteggiamento dell'individuo nei confronti della vita, della conoscenza, dell'essere e della realizzazione individuale, degli scopi ultimi dell'esistenza e della funzione dello Yoga in tale contesto. E sono, questi, problemi pressoché ignorati e misconosciuti dalla civiltà e dal pensiero occidentali. Il secondo ordine di difficoltà concerne l'applicazione pratica di tali principi, una volta che si siano conosciuti e accettati, e cioè la vera e propria pratica dello Yoga dal punto di vista fisico e spirituale, che non vanno mai disgiunti d'uno dall'altro. Infatti, lo Yoga non è una semplice filosofia come non è un semplice metodo di esercizi fisici, ma l'applicazione di una dottrina che interessa e coinvolge in egual misura il corpo e la mente.
Alle suesposte difficoltà di conoscenza e di pratica ha inteso ovviare l'Autore nella stesura di quest'opera. Chiariti, infatti, i presupposti dottrinari che ne sottendono la pratica, B.K.S. Iyengar descrive, con semplicità e chiarezza, tutte le posizioni (*āsanas*) dello Yoga, nonché tutte le tecniche respiratorie (*prāṇāyamas*). Tali istruzioni sono esposte molto dettagliatamente, e si basano sull'esperienza dell'Autore, che ha insegnato lo Yoga per oltre quarant'anni in ogni parte del mondo.
L'opera contiene le tecniche complete di 200 *āsanas,* illustrate da oltre 600 fotografie, che permettono di apprenderne la perfetta esecuzione. La maggior parte di tali posizioni non erano mai state prima di ora illustrate in alcun altro libro.
Questa è pertanto l'opera piú completa, piú pratica e piú riccamente illustrata finora apparsa sullo Yoga, dovuta ad un noto e stimato Maestro. L'esposizione teorica si rifà a Patanjali, e ampie spiegazioni riguardano le *nādis,* i *chakras* e la *kundalini.* Poiché è noto che attraverso lo Yoga si ottiene anche il benessere fisico, l'Autore illustra l'uso piú appropriato delle varie posizioni per scopi curativi, elenca le diverse malattie curabili con lo Yoga e descrive i risultati e gli effetti pratici di ciascuna *āsana.* La prefazione è stata scritta dal famoso violinista Yehudi Menuhin, allievo dell'Autore e convinto seguace dello Yoga.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Lü-Tzü

Il Mistero del Fiore d'Oro

a cura di JULIUS EVOLA

Il « Trattato sul Mistero del Fiore d'Oro del Grande Uno » è quasi l'unico testo completo che si conosca, riguardante le pratiche iniziatiche cinesi e in particolare il taoismo operativo. Su esso, il noto sinologo Richard Wilhelm è stato il primo a richiamare l'attenzione, dopo essere riuscito a procurarsi una copia del libro, in precedenza riservato ad organizzazioni segrete.

Gli insegnamenti contenuti in questo trattato erano stati per lungo tempo trasmessi per via orale; essi sono attribuiti al maestro Lü-Tzü, vissuto tra l'VIII e il IX d.C., ed hanno per oggetto procedimenti di una « alchimia interiore » spirituale, la quale, con particolari tecniche di meditazione e di direzione delle correnti sottili dell'organismo, mira alla trasmutazione e all'integrazione dell'essere umano, alla dischiusura della coscienza sulla trascendenza e sull'Originario, dischiusura simboleggiata dal « Fiore d'Oro ».

Gli insegnamenti si rifanno non solo al taoismo, ma anche alla forma « Zen » (in cinese: *Ch'an*) del buddhismo.

Si tratta di un documento unico nel suo genere, anche se dal contenuto « ermetico » e misterioso per la sua stessa natura.

Tradotto in diverse lingue, questo Trattato è ormai considerato come un classico della letteratura esoterica, ma non è privo d'interesse anche da un punto di vista non specialistico.

Lao-Tze

Il libro del principio e della sua azione

(TAO-TE-CHING)

Nuova presentazione commentata con uno studio sul Taoismo
a cura di JULIUS EVOLA

Il Tao-tê-ching di Lao-tze è uno dei principali testi tradizionali dell'Estremo Oriente. Esso contiene una particolare riformulazione dell'antica dottrina del Tao — il Principio, la Via — in termini sia di metafisica, sia di presentazone di un ideale umano superiore (l'« Uomo Reale »). La natura ideografica della lingua cinese fa sì che ogni termine sia suscettibile di diverse interpretazioni, soprattutto in funzione del contesto nel quale è articolato. Ciò è vero ancor piú per il testo di Lao-tze, dato il carattere ellittico e spesso « ermetico » delle sue massime. Così, nelle scuole taoiste il grado di maturità di un discepolo veniva misurato in base ai significati sempre più profondi che egli aveva saputo cogliere studiando il testo e meditando. Nel presentarlo al pubblico italiano in una nuova edizione, Julius Evola si è tenuto al livello interpretativo piú alto, utilizzando anche, nel commento, citazioni delle opere dei principali Padri del taoismo (Lieh-tze e Chuang-tze) per un inquadramento piú completo, mentre nello studio introduttivo ha indicato lo spirito e gli aspetti essenziali del taoismo in genere, ed anche i suoi interessanti sviluppi iniziatici e operativi.

Orizzonti dello Spirito

Opere pubblicate

Julius Evola - Lo Yoga della Potenza, *Saggio sui Tantra* (3ª edizione)
Julius Evola - Metafisica del Sesso (2ª edizione)
Julius Evola - Maschera e volto dello Spiritualismo contemporaneo (2ª edizione)
Julius Evola - La Tradizione Ermetica (3ª edizione)
Julius Evola - Il Mistero del Graal (3ª edizione)
Julius Evola - Rivolta contro il Mondo Moderno (3ª edizione)
Julius Evola - Teoria dell'Individuo Assoluto
Julius Evola - Fenomenologia dell'Individuo Assoluto
Julius Evola - Ricognizioni
René Guénon - La Crisi del Mondo Moderno, *a cura di J. Evola*
René Guénon - Forme Tradizionali e Cicli Cosmici
Lao-tze - Il Libro del Principio e della sua Azione, (*Tao-tê-ching*) *a cura di Julius Evola* (3ª edizione)
Lü-tzu - Il Mistero del Fiore d'Oro, *a cura di Julius Evola*
Mircea Eliade - Mefistofele e l'Androgine
Mircea Eliade - Lo Sciamanismo e le Tecniche dell'Estasi
P. D. Ouspensky - L'Evoluzione Interiore dell'Uomo, *Introduzione alla psicologia di Gurdjieff*
Arthur Avalon - Il Potere del Serpente
K. von Dürckheim - Hara, *centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*
Arthur Avalon - Il Mondo come Potenza (2 volumi)
D. T. Suzuki - Saggi sul Buddismo Zen (3 volumi)
Eugen Herrigel - La Via dello Zen
Giuseppe Tucci - Le religioni del Tibet
Lu K'uan Yü - Lo Yoga del Tao - *Alchimia e Immortalità*
Lu K'uan Yü - Ch'an e Zen

In preparazione

Arthur Avalon - La Potenza e i suoi adoratori (*Shakti e Shakta*)
Cesare della Riviera - Il Mondo Magico de gli Heroi, *a cura di Julius Evola* (2ª edizione)
Lu K'uan Yü - Buddismo Pratico

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Titus Burckhardt (Firenze 1908-Losanna 1984) ha dedicato tutta la sua vita allo studio e all'esposizione dei differenti aspetti della Saggezza e della Tradizione. Vari e prolungati soggiorni, intorno agli anni Trenta, nei paesi islamici dell'Africa settentrionale, gli permisero di conoscere da vicino le arti, i mestieri e le scienze tradizionali, come pure di apprendere l'arabo e di frequentare l'università di Fes. Rientrò in Svizzera nell'immediato periodo prebellico e perfezionò i propri studi all'Università di Basilea; diresse poi la Urs Graf Verlag, casa editrice specializzata in edizioni d'arte e nella riproduzione di antichi manoscritti. Dal 1972 al 1977 fu delegato dall'UNESCO a guidare in Marocco un gruppo di esperti per la salvaguardia e il restauro dei monumenti e il mantenimento dell'*antiqua forma urbis* di Fes. Ha tradotto dall'arabo importanti testi di mistici musulmani e ha scritto numerose opere sull'arte, in particolare islamica. Le Edizioni Mediterranee hanno pubblicato il suo celebre *L'Uomo universale* e *La sapienza dei profeti*, di Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî, da lui curato.

Titus Burckhardt
INTRODUZIONE ALLE DOTTRINE ESOTERICHE DELL'ISLAM

BUR 01440/70

In quest'opera, che è una introduzione allo studio della dottrina sufica, l'Autore affronta l'argomento *dall'interno*, cioè comprendendo e assimilando le verità permanenti e universali di cui ogni dottrina sacra è un modo di espressione, e non *dall'esterno*, come è d'uso nell'erudizione accademica che considera tali argomenti secondo una visuale scientifica limitata soltanto all'aspetto storico e contingente.
Oltre a lumeggiare la prospettiva intellettuale del sufismo, ponendo soprattutto l'accento sull'opera di Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî, il "Grandissimo Maestro", la trattazione mostra le analogie intercorrenti tra taluni insegnamenti sufici e quelli di altre dottrine metafisiche, affermando il principio secondo il quale tutte le forme tradizionali possono considerarsi come i raggi di una ruota convergenti verso il mozzo comune: la Verità una, ovvero, come espressioni parziali, ma pienamente legittime, di Essa.
Il libro si conclude con un approfondito esame della realizzazione spirituale nella via dei sufi.

Design Marini

ISBN 88-272-0577-2
9 788827 205778

€ 11,90